أدبية النص القرآني

بحث في نظرية التفسير



عمر حسن القيّام

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أدبية النصِّ القرآني

بحثٌ في نظرية التفسير

أدبية النصِّ القرآني

بحثٌ في نظرية التفسير

عمر حسن القِيَّام



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



الطبعة الأولى 1432هـ/ 2011م

أدبية النصِّ القرآني: بحث في نظرية التفسير

تأليف: عمر حسن القِيَّام

موضوع الكتاب 1 – نظرية التفسير 2 – إعجاز القرآن
3 – البلاغة 4 – النقد الأدبي

ردمك (ISBN): 978-156564-453-3

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172, USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي

بيروت - لبنان

هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183
www.eiiit.org / info@eiiit.org



الإهــداء

إلى أبي

ذلك الإنسانُ الرهيفُ الذي كان يُبَدِّدُ سكونَ الليل

وهو يتلو "القرآن" بصوتهِ العَذْبِ الرخيم.

كلُّ ما أرجوه أن تكون في أعلى عِلّيّين.

المحتويات

تقديم

بقلم الشيخ الدكتور طه جابر العلواني

الحمد لله نستغفره ونستعينه ونستهديه، ونصليّ ونسلّم على سيدنا رسول الله، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم لقاه. أمّا بعد.

فكثيرة هي الكتب التي يحيلها «المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ» إليَّ لاستطلاع رأيي في صلاحيَّتها للنشر ضمن إصداراته، ومعرفة مدى انسجامها مع أهدافه. وقليلة هي الكتب التي أفرح بها، وأحتفي بموضوعاتها، وقد أعرضُ على المعهد استعدادي للتقديم لها قبل أن يطلب منيّ ذلك. ومن جملة هذه الكتب القليلة هذا الكتاب، فحين تفحصته وجدتُ فيه جهدَ العالِم وعِلْمه، ورهافةَ حسِّ الأديب وأدبه وذوقه، وقدرات الناقد البصير وعمقه، فأقبلتُ على قراءته حتى فرغت منه، وتمنّيت لو طال واستمر، ليتناول المؤلِّف الفاضل بقيَّة «القراءات المعاصرة» باستقراء وتفصيل، وعدم الوقوف عند المنهج والنموذج الَّلذَين قدمهما عبر العلماء الذين ناقش أعمالهَم، وكأنّه -فيما أوضحه من مناهج مَن ذكرَ- قد نبّه ضمناً والتزاماً إلى مناهجِ ونماذج مَن لم يَذكُر، وقد يُلقِي ذلك على عاتق القارىء مسؤوليّة القيام بقراءة متعمّقة فاحصة دقيقة لهذه الدراسة، ليصل إلى فهم ما لم يذكر مما ذكر.

إنّ النظرة في «أدبيَّة النصّ القرآنيّ»، وأفضِّل مفهوم «الخطاب» على مفهوم «النصّ» لأسباب لا يتسع المقام لبسطها هنا، انبثقت من الآيات الكريمة التي نزل القرآن بها في سياقات عديدة، فقد أُنزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾

[الشُّعَرَاء: 195]، وهو غير ذي عوج، ولا اختلاف فيه. وقد تحدَّى القرآن الكريم الإنس والجن والعرب خاصَّة بأن يأتوا بمثل ما كان قد نُزِّل، ثم خفضَ سقفَ التحدي الى عشر سور أو سورة واحدة، فثبت العجز العربيّ وغيره عن ذلك -كلّه- وبقي التحديّ دون استجابة مع توافر الدواعي. وتعدّدت أقوال العلماء والأدباء في بيان سبب العجز فقيل: إنّ سبب العجز، يكمن في أسلوب القرآن المتعالي، وقال بعضهم: إنّها بلاغته، وقال بعضهم: إنّها فصاحته، وقال آخرون: إنّها نظْمه، وقال فريق: إنّه ذلك كلُّه. وقال قوم: «إنَّه الصّرفة»، وقالوا وقالوا، لكن جلّ ما قالوه إن لم يكن -كلُّه- يرتبط «بأدبيَّة هذا الخطاب» واستيعابه وتجاوزه لأعلىٰ ما استطاع «النصّ الأدبيّ العربيّ» أن يبلغه، شعرًا كان أو نثرًا أو سجعًا في سائر مراحل ذلك النصّ وفترات ازدهاره.

بل لقد نبه القرآن إلى تدخّل مُنزّله -جلّ شأنه- في تيسيره ليعقله العربيّ ويتذكر به، فيُحيي خطاب القرآن ذاكرته وقوى وعيه. فقال عزّ وجل: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَـٰهُ بِلِسَانِكَ فَبِأَيِّ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الدّخان: 58]. وقال جلّ شأنه: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القَمَر: 17]. ومع ذلك التيسير الإلهيّ، والتنزّل في التحديّ، لم تحدث الاستجابة، وثبت الإعجاز، لتتضافر «نظريّة الإعجاز وأدبيَّة الخطاب» معًا على تقديم هذا الكتاب الخالد، معجزةً كبرىٰ خالدة دائمة إلى يوم الدين، تُثبت صدقَ ما جاء بالصدق وصدّق به، وحاكميّةَ هذا الكتاب وعالميّة خطابه، وخلودَ شريعته ومنهاجه، واشتمالَها على سائر خصائص الشريعة العالميَّة الصالحة لكل زمان ومكان.

إنَّ الجدلَ الذي ثار في تاريخنا وتراثنا حول «خلق القرآن»، ودعاوى اشتماله على المعرّب والدخيل، وحول وجود الاشتراك اللفظيّ فيه، والترادف، والكناية، والاستعارة، والتورية، والقراءات الشاذّة، والتكرار، وما إلى ذلك، لم ينل من «إعجازه»، ولم يضعف من تحديه. ومع ذلك فقد استمرت معارك القرآن المجيد ضد خصومه منذ بدء نزوله حتى عصرنا هذا، ولن تتوقف إلى يوم الدين، ولن يشادَّ هذا القرآنَ الكريم أحدٌ إلّا غلبه هذا القرآن، بعزّ عزيز أو بذل ذليل!

لقد شهد القرنان الماضيان إحياءً لشبهات كثيرًا ما رددها سابقون، واتُّخذت اللُّغة العربيّة -كلّها- غرضًا لتهميشها، وصارت هدفًا للرامين إلى هجرها وتجاوزها، وعدّها «لغوًا وحشوًا» ولغةً عاطلة لا تتمتع بأيّة مضامين معرفيّة أو برهانيّة أو حضاريّة أو مدنيَّة، أما حَمَلَتُها والناطقون بها فما هم إلّا «ظاهرة صوتيَّة»؛ والهدف من ذلك كلّه النيل من الكتاب الكريم «المصدّق على العربيَّة والمهيمن عليها». وقال من قال: إنّ رسالة الإسلام قوميَّة، وخطابه حصريٌّ، وليس خطابًا عالميًّا، ولسانه قوميٌّ وذلك لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: 4]. وقالوا إنّ القرآن نزل بلسان رسول الله خطاباً له ولقومه، وذكراً له ولهم، فلا يتجه هذا الخطاب إلى غير العرب، وتلك الشعوب الأميَّة والكتابيَّة التي دخلت الإسلام دخلته عنوة وبالفتح، فمن لا ينتمي إثنيًّا أو عرقيًّا إلى العرب فإنّه غير مخاطب به، وما ينبغي له أن يضيّع عمره في تعلّم وخدمة لغة قوميّة خاصَّة لا تندرج بين اللّغات الحيَّة، فهي -في نظرهم- لا تصلح أن تكون «لغة علميَّة».

كما انتشرت عمليّات التقليل من شأن العربيّة بين أهلها الذين كان يتوقع أن يغاروا عليها، وينهضوا لحمايتها ومدّها بكل ما تحتاجه من الوسائل التي تقدمها للبشريَّة، بوصفها لغة عالميَّة قادرة، بما أودع الله -تعالىٰ- بها من طاقات وخصائص، لتكون لغة تفاهم مشترك بين شعوب الأرض، خاصَّة وأنّ الله سبحانه قد أمدَّ أبناء العربيَّة اليوم بأموال وبنين، وجعلهم قادرين على أن يكونوا أكثر نفيرًا لو توفرت لديهم الإرادة الصادقة والوعي الكافي.

وبدلاً من اعتزاز العرب بلغتهم، ومساعدة الشعوب الإسلامية التي تتشوق لتعلّمها، بوصفها لغة القرآن المجيد، والنهوض بهذه اللغة لتكون لغة عالمية، بدلا من ذلك، استجاب أكثر العرب إلى دعوات أعداء العربية إلى تهميشها، حين قيل لهم: إن كنتم عازمين على الاحتفاظ بها وعدم تجاوزها فاجعلوها جزءاً من تراثكم، واستغنوا باللّهجات العاميَّة عنها، ففيها غِنَىً عن مكابدة تعلمِ نَحْوِ الفصحى وصَرْفها وبلاغتها وبيانها وبديعها. وبلغ الأمر في هذا التهميش أنّ الناطق بالعربية وحدها في كثير من بلاد العرب، يجد نفسه اليوم

غريباً، غير قادر على التفاهم مع الناس؛ لإهمال العربيَّة وعدم أخذها في نظر الاعتبار في الوظائف والأعمال على اختلاف أنواعها. إنّهم يتحدثون عن الإحياء والنهوض والتجديد والاجتهاد، ويتباكون على الإبداع، وتراجع القدرات الفكريّة والطاقات النفسيّة والعقليّة لدى الشعوب العربيَّة والمسلمة، وقد يسهبون أو يوجزون في ذكر أسباب ذلك، لكنّهم لا يذكرون بين تلك الأسباب إهمال لغة الأمَّة وتهميشها بين أهلها وفي ديارهم إلّا نادرًا، مع أنّ ذلك في مقدّمة أسباب التأخّر والتخلّف والأزمات التي تعيشها الأمَّة.

والقراءات المعاصرة وُلدت في ظل انحسار الفصحىٰ، واشتداد هجمات الإهمال والتهميش ضدها. سواء منها ما انطلق في غمرة شيوع اتجاهات «الحداثة»، أو انتشار اتجاهات «ما بعد الحداثة»، فكلا الاتجاهين يشتركان في الانطلاق من نقطة نزع القداسة عن النص، حقيقةً أو تقديرًا واعتبارًا. ومبدأ «نزع القداسة عن النصّ» والتعامل معه من غير خضوع كبير لسلطانه، ليأخذ القارىء والمفسّر والمؤوّل قدرًا أكبر من الحريّة في تعامله مع النصّ، مبدأٌ قديم له جذوره في تراثنا، ولعل قضيّة «خلق القرآن» التي روج لها المعتزلة انعكاس من انعكاسات ذلك المبدأ، ومظهر من مظاهره. وكل الجدل الذي دار حول تفاصيل ذلك المبدأ وما يتصل به يشير إلى آثار ذلك المبدأ في مختلف أنواع الدراسات القرآنيَّة، ومنها الدراسات الأدبيَّة والنقديّة والبلاغيَّة. وكان لذلك أثر ظاهر في مواقف علماء الكلام والفِرق التي ينتمون إليها من النصّ القرآنيّ وطرائق تعاملهم معه.

إنّ ابن قتيبة (توفي 276 هـ) بدأ بـ «تأويل مشكل القرآن»، لكنّ ذلك لم يشفِ غليل الجاحظ (توفي 255 هـ)، ولم ير هذا التوجه كافيًا «لتنزيه القرآن عن المطاعن»، وهو العنوان الذي اختاره القاضي عبد الجبار (توفي 415هـ) لكتابه بعد ذلك. فكتب الجاحظ دراسات مهمة في «نظم القرآن»، وحاول ببنائه لـ «نظريَّة النظم» أن يشق طريقًا غير مسلوك قبله، ألا وهو أنّ «النظم» هو الحافظ الداخليُّ للقرآن، وهو ما يبرز إعجازه من ناحية، ويحميه من الاختراق من ناحية ثانية؛ لقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فُصّلَت: 42] وفي حالة تجاوز «نظريَّة النظم» أو تجاهلها، فذلك

يستدعي القول بالصّرفة؛ لأنّها -آنذاك- تكون التفسير الوحيد لـ «نظريّة الإعجاز» عنده. إنَّ مفكري المعتزلة مع تبنّيهم «قضيَّة خلق القرآن»، لم يدّخروا وسعًا في دعم «نظريَّة الإعجاز اللّغويّ والبلاغيّ» للقرآن المجيد بما استطاعوا من وسائل.

وثمّة قراءات معاصرة جاءت ضمن مشروع تجديدي إسلامي، قدّمها إصلاحيون عُرفوا بالالتزام بالإسلام منطلقًا لتجديد بناء الأمَّة، وإحياء فاعليّتها، ووضعها على طريق التجديد والاجتهاد. وكانت هذه القراءات تنطلق -أيضًا- من أنّ تفسير القرآن لا بدّ أن يكون متجددًا في كل عصر؛ لأنّ أهل كل عصر مطالبون بأن ينظروا للقرآن كما لو كان نزل في عصرهم وفيهم، وذلك يقتضي أن يكون لهم فهمهم وتفسيرهم، وأن لا يفرضوا على أنفسهم تفسيرات المتقدمين عليهم، فإنّ الالتزام بذلك قد يحرمهم من اكتشاف علاقة القرآن المجيد الوثيقة بهم وبقضاياهم وعصرهم. أمّا أصحاب المشاريع التغييريَّة التي لم تُبنَ على مرجعية الإسلام، ولم تنطلق منه، فقد كانت تحاول تقديم تأويلات وتفسيرات تسمح بتوظيف النصّ؛ لإعطاء المشروعيّة الضروريَّة لمشاريع التحديث، أو تحييد النصّ لئلا يكون عقبة أمام متطلّبات مشاريع التحديث، وإحباط المحاولات التي تحتاجها عمليّات التحديث غير القائمة على تقليد الغرب والتبعيَّة له.

وقد اتسمت المحاولات التفسيريَّة والتأويليّة للقرآن منذ احتكاكنا بالغرب بـ «المقاربة» القائمة على الرغبة في التوافق مع الاتجاهات الغربيَّة»، ثم «المقارنة» القائمة على إبراز تفوّق مبادئ الإسلام وحضارته أيام ازدهارها على حضارة الغرب المعاصرة، وفي الحالتين فإنّ الغرب هو المرجعيَّة. وأصحاب «القراءات المعاصرة» للقرآن مترجمون؛ إذ ترجموا ما كتبه مفكرون غربيّون لاهوتيّون، وأصحاب تخصصّات ألسنيّة ذات علاقة بما عرف بـ «العهدين القديم والجديد». ويمكن نسبة الأفكار التي أسقطوها على القرآن المجيد إلى أولئك (الذين ترجموا عنهم) بأسمائهم لمن يريد تتبُّع جذور تلك الأفكار المسقطة على القرآن لدى أولئك الكاتبين في «اللّغة الدينيَّة والنص الدينيّ» من

علماء الغرب من لاهوتيين وألسنيّين. ولعلَّ الدكتور عمر حسن القيام يتحفنا في دراسة لاحقة بتتبع أفكار «أصحاب القراءات» المعاصرة.

إنّ هذا البحث المتصل بـ «نظريَّة التفسير» والمتناول لها من زاوية «أدبيَّة النص القرآنيّ» يسدُّ فراغًا لم تسده كتابات كثيرة صدرت في نقد بعض القراءات المعاصرة، فهذا النوع من النظر في منهج الشيخين محمد عبده وأمين الخولي ومدرستيهما، ثم النظر فيما ترك نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون؛ سينعش لدى القارىء حاسّة المقارنة، ويهيؤه عقليًّا ونفسيًّا لإدراك فروق جوهريَّة، بين قراءة تنطلق من التزام بالإسلام والتراث الإسلاميّ مصحوبة بـ «استقامة معرفيّة»، من جهة، وقراءة تدّعى «الموضوعيَّة» ولكنّها لا ترى تنافيًا بين دعوىٰ الموضوعيَّة هذه، وإسقاط قراءات العهدين القديم والجديد على القرآن الكريم من جهة أخرى، وإلغاء سائر الفوارق -وما أكثرها- لصالح توافق واحد، هو أن الجامع بين الكتب الثلاثة أنّها توصف بأنّها كتب دينيَّة!

جزى الله المؤلف خيراً على هذا الجهد المبارك، الذي نرجو أن يتحوَّل لديه إلى مشروع يواصل العمل فيه. وفقنا الله وإياه لما يحبه ويرضاه.

المقدمة

تنامت رغبةُ الكتابةِ في هذا الموضوع (أدبية النص القرآني) أثناء عملي في تحقيق كتاب «الانتصار للقرآن» للإمام الباقلاني. كان هذا الكتاب يُرجِّعُ لي صدى كثيرٍ من الشبهات المعاصرة، التي تدور حول تاريخِ القرآن وبنيته، وتعاليه الدلالي الفريد، وكنت شديدَ الإعجاب بالعارضة النقدية التي أبداها الباقلاني في مناقشة خصومِه، واستئصال شُبهاتِهم حول دعوى الزيادة في النص القرآني، ودعوى النقصان. وبإيحاءٍ من هذا الدفاع المجيد عن القرآن، تسلَّلت إلى عقلي فكرة تفحُّص القراءات المعاصرة للقرآن، لا سيَّما القراءات التي تبلورت ضمن منهجياتٍ لغويةٍ على وجه الخصوص.

إنَّ القراءة الأدبية للقرآن هي واحدة من الاستجابات المعرفية التي استجاب بها العقل العربي المسلم لمنطق العصر وتحدِّياته. وعلى الرغم من الجذور العميقة للمدخل الأدبي في التراث، وبخاصة في جهود المفسرين وعلماء نظرية الإعجاز، إلا أن هناك فروقاً جذرية بين نمطي القراءة في القديم والحديث. وهي فروق ناشئة من التحولات الجوهرية العميقة في المفاهيم اللغوية والبلاغية والتأويلية. وتتلخص المهمة الأساسية لهذا الكتاب في اكتناهِ طبيعة القراءة الأدبية المعاصرة، وتفحص آلياتها، ورصد مظاهر التجديد التي تبلورت في سياقها. وتُميز ابتداءً بين ثلاثة مستويات لغوية تشكل لُحْمَةَ القراءة المعاصرة وسَداها، فهناك أولاً، المستوى الذي توظّف فيه اللغة للتفسير، وهناك المستوى الذي توظّف فيه اللغة للتأويل، وهناك أخيراً، المستوى الذي توظّف فيه اللغة لبيان إعجاز القرآن. وهي مشتركة جميعاً في الانتساب للمجال اللغوي من خلال استخدامها للآليات والمعارف اللغوية. وتأسيساً على هذا التمايز، فسأتوقف بالدراسة والتحليل عند هذه المستويات الثلاثة كما تجلَّت في القراءات الأدبية للنص القرآني في الثقافة العربية المعاصرة.

لقد ميّزت هذه الدراسة بين اتجاهين أساسيين من اتجاهات القراءة المعاصرة للقرآن هما: الاتجاه البلاغي الأسلوبي والاتجاه التأويلي. وعلى الرغم من وجودِ تقاطعات ملحوظة بين هذين الاتجاهَيْن، فإنَّ هناك اختلافاً رؤيوياً عميقاً بينهما. وليس من التجني في شيء أن يُقال: إنَّ الاتجاه الأوَّل كان معنيّاً بترسيخ القراءة الإيمانية للقرآن، والبحثِ عن آفاقٍ جديدةٍ لنظرية الإعجاز ضمن أفق معرفي حديث، دون الانخراطِ في قراءةٍ تبجيليةٍ لا تسمح بأدنى ممارسةٍ نقدية، في حين انخرط الاتجاه الآخر في قراءةٍ تقوم على الشكوكِ والنزعة الانتقادية، وتُعاين النصَّ القرآني بوصفِه نصّاً لغوياً في الأَساس، تشكَّل ضمن سياق ثقافي يخضع لأدوات التحليل، وينحّي جانباً مفهوم القداسةِ الدينية للنص.

توقفتُ في الفصل الأول عند الجهود التأسيسية لمحمد عبده في استنقاذ نظرية التفسير القرآني، والدَّفعِ بها نحو أُفق العصر. كان محمد عبده ذا وعي ملحوظٍ بأهمية اللغة في تجديد الإحساس الزمني بالنص القرآني، وكان قادراً ببصيرته النافذة على اختيار النصوص المتوهّجة في التراث العربي، القادرة على خلق ذائقةٍ صقيلة، قادرةٍ على الاقتراب من القرآنِ الكريم بإحساسٍ لغوي، يختلف في طبيعته عمّا تسلل للذائقة العربية، من مظاهر الصنعة اللغوية، والفذلكات اللفظية التي تقف عائقاً منيعاً بين الذات القارئة والنص. ومن هنا يمكن أن نلتقط الذكاء اللماح لمحمد عبده، حين رمى بعينيه نحو تراث عبد القاهر الجرجاني المتمثل في الكتابين الفريدين «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة»؛ إذ توفرت همّته على إعادة الاعتبار للبلاغة العربية من خلال هذين الكتابين اللَّذيْن قعدت جهود القدماء عند الذروة التي بلغاها، لتبدأ بعدها مسيرة الانحدار في البلاغة العربية، وتندلقَ عليها تعقيدات الفلاسفة وحدود المناطقة، وتقبعَ في قَبْوِ الجمود بانتظار من يُعيد إليها ما فقدت من الرواء الأدبيِّ والبهاء اللغويِّ الفاتن.

لقد تبلورت نظرية التفسير لدى محمد عبده من خلال الشعور بضغط العقل الحديث، وضغْطِ الأسئلة المحرجة التي واجهت العقل الديني على المستوى الإنساني. وبذل جهوداً ضخمةً في سبيل الدفاع عن الحقائق الدينية

العالية، وعلى الرغم من إيمانه العميق بكون القرآن الكريم كتاب هداية وإرشاد، إلا أنّه انزلق إلى مجاراة الإيقاع السريع لعصره، واستعان باللغة المجازية في تفسير كثيرٍ من الآيات القرآنية، التي تُصادم العقل الحديث، لكن هذا كلَّه لا يُقلِّل من ريادته للطلائع الحديثة التي اقتحمت لُجَّة التفسير، وحاولت بإخلاصٍ ملحوظٍ أن تُغَيِّر طبيعة التفكير لدى القارئ المعاصر للقرآن الكريم.

بعد محمد عبده جاء أمين الخولي رائداً طليعياً مكتحلاً بالذكاء والمعرفة، واثقاً بقدرته على تجديد القراءة القرآنية، مليء الإهاب من الثقافة العربية الأصيلة، ريّانَ العودِ من الثقافة الغربية التي اطّلع عليها من خلال اللغتين: الألمانية والإيطالية، فاقتحم باقتدارٍ ملحوظٍ معركة التجديد، وكانت فكرة تجديد القراءة القرآنية هي التي استبدّت بتفكيره، وقدّم منظوراً للقراءة يتأسَّس على أنّ القرآن هو النصُّ الأدبيُّ الأعلى بين نصوص الثقافة العربية، وأن «أدبيته» السامية هي التي جعلت العرب البلغاء يخضعون لروعته البيانية. ومن هنا دعا أمين الخولي إلى دراسةٍ منهجيةٍ تنطلق من اللغة وتعود إليها، لتقرِّر أنَّ الإعجاز الأساس في القرآن هو الإعجاز اللغوي، وأنَّ الحجَّة الدينية لا تقوم على العقل الإنساني إلا من هذا المدخل، ليقرِّر بعد ذلك رأيه الحاسم في عدم جواز ترجمة القرآن الكريم، وضرورة النأي بهذا الكتاب الجليل عن اللهاث خلف النظريات العلمية والكشوفات الحديثة، التي كان يُظَنُّ أنّها تُقَرِّبُ القرآن من العقل الإنساني الحديث.

كان أمين الخولي واعياً بدوره الطليعي، ومن هنا جاء تأسيسه لجماعة الأمناء التي ضمّت بين ظَهْرانيها نخبة مميزة من الدارسين، يأتي في طليعتهم محمد أحمد خلف الله، وشكري عيّاد وعائشة عبد الرحمن. وقد أسهم كلُّ واحدٍ منهم إسهاماً ملحوظاً في نظرية التفسير المعاصرة، على الرغم من التفاوت الملحوظ بينهم في التطبيق على وجه الخصوص. وتوقّفت الدراسة في الفصل الثاني عند اثنين من جماعة الأمناء هما: عائشة عبد الرحمن وشكري عيّاد، حيث تمَّ تحليل المكوّنات المنهجية والقراءة التطبيقية للناقدين المذكورَيْن آنِفاً، مع رصدِ مظاهر الأصالة العلمية التي أَوْمأت إلى أن شكري

عيّاد كان هو الأقدر على تطبيق المقترحات النظرية، التي اقترحها شيخه الخولي لتطوير نظرية التفسير والإضافة إليها. وتم التغاضي عن الأطروحة المثيرة للجدل التي كتبها محمد أحمد خلف الله بعنوان «الفن القصصي في القرآن الكريم» وكانت سبباً في الانعطافة الحادة التي أصابت منهج التفسير الأدبي.

أما الاتجاه الآخر؛ فقد توقفت الدراسة في فصلَيْها الثالث والرابع على التوالي عند جهود محمد أركون ونصر حامد أبو زيد في تطوير القراءة المعاصرة للقرآن. وعلى الرغم من الهالة المرعبة التي ترسمُها كتابات أركون في نفس القارئ على المستوى المعرفيِّ إلّا أنَّ ذلك لم يكن شافعاً للقراءة المتواضعة التي قَدَّمها في هذا السياق. لقد طوَّح أركون بنظرية التفسير القديمة، وانتقد بنبرةٍ لاذعةٍ الجهود الفيلولوجية، التي تبلورت في سياق الدراسات الاستشراقية حول النص القرآني، وبشَّر بقراءةٍ تجبُّ ما قبلها من القراءات، حتى إذا اقتحم غِمارَ التفسير أدرك أن ضمور حسِّه التاريخي هو الذي جعله يلهَجُ بهذا النسيج المعقَّد من المعارف الحديثة، التي يتمرَّد عليها النصُّ القرآني، هذا النص الذي تأسَّس ابتداءً على فكرة «البيان» اللغويِّ، بعيداً عن رمزية اللغة الدينية وما تؤول إليه من القراءة الغَنوصية.

وكانت الوقفة الأخيرة في الفصل الرابع مع جهود نصر حامد أبو زيد في تطوير المقترب الأدبي للقرآن. وعلى الرغم من الإشكالات المثيرة التي أثارها هذا الدارس في سياق الثقافة العربية المعاصرة، إلّا أنّ جهوده ذات دلالةٍ واضحةٍ على خبرةٍ دقيقة بنظرية التفسير التقليدية، مع رغبةٍ صادقة في الإفادة من نظرية التأويل «الهرمنيوطيقا» كما تبلورت في سياق الثقافة الغربية، وحرصٍ بالغ على تقديم نَفْسِه امتداداً لمدرسة الشيخ أمين الخولي، بَيْدَ أنَّ التناقضاتِ الملحوظةَ في التصوُّرات النظرية لدى نصر حامد أبو زيد تجعل من الصعوبة بمكان إدراجه ضمن هذه المدرسة. إنَّه قارئٌ شكّاك ذو نزعة انتقادية، يلتقي بذكاءٍ خفيٍّ مع الهدف الأساس الذي وضعه محمد أركون نُصْبَ عينيه، وهو زعزعةُ مفهوم القداسة عن النص القرآني. ومن هنا فإن الشُقّة بعيدة جدّاً بين نصر حامد أبي زيد وبين جماعة الأمناء، تلك الجماعة التي انطلقت من فكرة

السموِّ الأدبي للقرآن، لتأكيد إعجازه القادر على اختراق القلب الإنساني، وإنارة الروح من خلال اقتناص المغزى العميق للوجود الإنساني.

لقد أفدتُ في هذه الدراسة على المستوى المنهجي من نظرية السياق (Contextualism) فقمتُ بقراءة الأفكار النظرية، وتحليلِ الأعمال التطبيقية، من خلال الكشف عن السياق الذي ظهرت فيه، سواء أكان سياقاً حديثاً أم قديماً. فنظرية السياق تساعد على دراسة الظواهر بالرجوع إلى جذورها الأولى، وإن النقد التاريخي يدين بأفضل نتائجه لهذه النظرية، التي ترى أن الأعمال الأدبية والأفكار اللغوية والنقدية لا يمكن إدراكها أو فهمها، أو تقييمها منعزلة عن السياق الذي وجدت فيه أو تحركت خلاله.

«والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات»

عُمر حسن القِيَّام

الأردن – إربد

24 ذو الحجة 1431هـ

30 نوفمبر 2010م

الفصل الأول

لحظة التأسيس والمواجهة

محمد عبده وأعباء التأسيس

يُعَدُّ محمد عبده (1849-1905م) امتداداً نقدياً واعياً لشخصيةِ أستاذه المُصْلح الإسلاميِّ الشهير جمال الدين الأفغاني (1839-1897م). وعلى الرغم من الفروق الجوهرية بين الشخصيتين إلّا أنَّ الأثَرَ القويَّ الفاعلَ للأفغاني في شخصيةِ تلميذه ظلَّ واحدةً من المُسَلَّماتِ التاريخية في سياقِ الحديثِ عن العلاقةِ بينهما. ويمكن الاعتمادُ على التحليلِ المُتَقصِّي العميقِ، الذي قدَّمه إلبرت حوراني لطبيعةِ التفكير لدى كلا الرجلَيْن، ومدى إسهامِهما في إيقاظِ الحسِّ الدينيِّ المستنيرِ في العالَم الإسلاميِّ، ضِمْنَ سياقٍ حضاريٍّ بالغ التعقيدِ، اكتشف فيه الشرقُ ضَعْفَه الحضاريَّ الشاملَ أمامَ الغربِ المُدَجَّجِ بالمعرفةِ والقوَّةِ والنظام.

كانت القضيةُ الأساسية لدى الأفغاني، القضيةُ التي قَوْلَبَتْ تفكيره كما يرى إلبرت حوراني - هي كيفيةَ إقناعِ المسلمين بأنَّ عليهم أن يفهموا دينَهم الفَهْمَ الصحيح، وأن يعيشوا وَفْقاً لتعاليمه[1]. وتؤكّدُ القراءةُ المُمحِّصةُ لفكر الأفغاني أنه لم يكن يعني بالدينِ مُجرَّدَ الشعائرِ والعباداتِ الفردية، بل كان

---

(1) حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)**، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار النهار، ط4، 1986م، ص142. انظر أيضاً:
- جولدتسيهر، إجناس. **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة: عبد الحليم النجار، بيروت: دار اقرأ، ط3، 1985م، ص348 حيث يقول عن الأفغاني: «كان مكافحاً عظيمَ النشاطِ في وجهِ النظام الديني السائدِ وممثّليه، وداعياً متمرِّساً بالبيانِ لحركةِ التجديد الإسلامي من الرأسِ إلى القدم».

يعني به خُلُقيةً اجتماعيةً، تُقَدِّمُ الإسلامَ مَدَنِيّةً مزدهرةً للعالَمِ المتحضِّر؛ فهو «يعتبرُ أنَّ الغايةَ من أعمالِ الإنسانِ ليست خدمةَ الله فحسب، بل خَلْقَ مَدَنيةٍ إنسانيةٍ في كلِّ نواحيها»[2]. ويؤكِّدُ إلبرت حوراني أنَّ فكرة «المدنية» كانت من الأفكارِ التي دخلت إلى الشرقِ عن طريقِ الأفغاني، الذي كان قد قرأ «غيزو» المُعَبِّرَ الأوّلَ عن هذه الفكرةِ في محاضراتهِ عن تاريخ المدنية في أوروبا، وأنَّ الأفغانيَّ قد أوْحَى إلى تلميذهِ محمد عبده بكتابةِ مقالٍ يشرحُ نظريةَ الكتابِ، ويرحِّبُ بالترجمةِ العربيةِ له عام 1877م. وكان مفهوم «التقدُّم» من أهمِّ الأفكارِ التي طُرِحَت في هذا الكتاب.

وإذا كانت فكرةُ «التقدُّم» عند بعضِ المصلحين السابقين على الأفغاني ـخير الدين التونسي مثلاً (توفى 1890م)ـ مرتبطةً بدَوْرِ الأَجهزة العُلْوية: الإدارية، والقانونية، والعسكرية[3]، فإنَّ الأفغاني قد خالف عن هذه الطريقةِ في التفكير، والتفت إلى دورِ القاعدة في عملية التقدُّم. وقد وضَّح فهمي جدعان هذا الفرق الجوهري بين الرجلين وأشارَ إلى الدورِ البطولي الذي قام به الأفغاني في هذا السياق، فدَوْرُ القاعدة في عملية التقدُّم هو «مَهمَّةُ هذا الرجلِ [جمال الدين الأفغاني] الذي قدِم من بعيد إلى عاصمة الخلافة العثمانيةِ، وتنقَّل بين أرجاءِ الدولةِ وبعضِ أرجاء المعمورة، يقرعُ ناقوسَ الخطرِ، ويُنَبِّه النيامَ، ويُفَتِّقُ المشاكلَ، ويُفَجِّر الطاقات، ويترك بصماتهِ القويةَ في الأذهانِ والعقولِ والإرادات...»[4].

كان هاجسُ التفوُّقِ الغربيِّ يستَبدُّ بعَقْلِ الأفغاني، ويُهَيْمنُ على طرائقِ تفكيره. وفي هذا السياقِ من الحضورِ الطاغي للغربِ في شخصيةِ الأفغاني، ينبغي الإشارةُ إلى مناظرتهِ الشهيرة مع المستشرقِ الفرنسي اللامع إرنست رينان (1823-1892م) الذي كان قد ألقى محاضرةً في جامعة السوربون عام

(2) حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص144.

(3) فهمي، جدعان. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، عمان: دار الشروق، ط3، 1998م، ص156.

(4) المرجع السابق، ص156-157.

1883م بعنوان: «الإسلام والعلم» ذهب فيها إلى أنَّ الإسلامَ والعِلْمَ «لا يتفقان، ممّا يستوجبُ القولَ -استنتاجاً- أنَّ الإسلامَ والمدنيةَ لا يتفقان»[5] لا بل إنَّ هذا العالَمَ المنحطَّ من وجهةِ نظر رينان «لا يستحقُّ بحدِّ ذاتِهِ أن نوجِّه له العنايةَ نَفْسَها الموجَّهة إلى البقايا النبيلةِ لعبقريةِ اليونان والهند القديمةِ وفلسطين اليهودية»[6].

وفي هذا السياق ينقل إلبرت حوراني عن إرنست رينان واحدةً من أكثرِ الأفكارِ دلالةً على إدانتهِ الحادَّة للثقافةِ الإسلاميةِ؛ إذ يقول: «كلُّ مَنْ كان مُطَّلعاً بعضَ الاطلاع على أحوالِ زمانِنا يشاهدُ بوضوحٍ انحطاطَ البلدانِ الإسلاميةِ الحالي، وتَقَهقُرَ الدولِ الخاضعةِ لحُكْمِ الإسلام، وانعدامَ معالمِ الفكرِ لدى الشعوبِ التي اقتبست عن هذا الدينِ وحدَهُ ثقافَتها وتربيتَها، فَجميعُ من يؤمُّون الشرقَ أو إفريقيا يُدْهشُهم ضيقُ التفكيرِ المحدود بصورةٍ حتميةٍ لدى المؤمن الحقيقي، وذلك الطوقُ الحديديُّ الذي يُطَوِّقُ رأسَه، فيَجعلُه مُغْلَقاً بإحكامٍ في وَجْهِ العلمِ، وعاجزاً عن تلقُّنِ أيِّ شيء، أو الانفتاحِ على أيِّ فكرةٍ جديدة»[7].

وعلى الرغم من الصرامةِ المنهجيةِ لرينان، إلّا أنَّ محاضرتَه تأسَّست في جوهرها وتفاصيلها على نظرةٍ استعلائيةٍ وعُنْصريةٍ ثقافيةٍ، وهو ما أُدينَ عدَّةَ مرات[8]، فَضْلاً عن بعضِ الأخطاءِ العلميةِ المنبثقةِ من نزعة التعصُّبِ من مِثْلِ

---

(5) حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة،** مرجع سابق، ص151.

(6) جعيط، هشام. **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة،** ترجمة: طلال عتريسي، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1995م، ص33.

(7) حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة،** مرجع سابق، ص151، وانظر كلامَ رينان في: رينان والأفغاني. **الإسلام والعلم مناظرة رينان والأفغاني،** ترجمة ودراسة: مجدي عبد الحافظ، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005م، ص34. وقد آثرتُ النقل عن: إلبرت حوراني.

(8) جعيط. **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة،** مرجع سابق، ص36. ويذكر الأفغاني أنَّ بعضَ فُضَلاءِ الأمّةِ الفرنسيةِ كان أوَّلَ من امتعضَ من محاضرة رينان وتجهَّم من مقالِه. وقد استثمر الأفغاني ردَّة الفِعلِ هذه، وجعلها ردّاً أوَّلَ على رينان. انظر: الإسلام والعلم، محاضرة رينان والأفغاني، ص51.

قوله: «كان المنصورُ وهارون الرشيد والمأمون مسلمون [كذا] بالكادِ يقيمون الصلوات»[9].

أثارت هذه المحاضرةُ حفيظةَ الأفغاني، وانبرى للردِّ عليها «ردّاً لا يشكو من العُمْقِ»[10] ويهدِف -بحسب جولدتسيهر- إلى «إنقاذِ شَرَفِ الإسلامِ وقوَّةِ مرونتهِ تجاه الحضارة»[11]، وكان الهدفُ الأساسُ من هذا الردِّ إثباتَ «أنَّ جوهرَ الإسلامِ إنَّما هو جوهَرُ العقلانيةِ الحديثةِ ذاتِها»[12]، وهو إثباتٌ محفوفٌ بالمخاطرِ، وجلبَ إليه غير قليلٍ من النقدِ من بعضِ معاصريهِ، الذين اتَّهموه بالاستعدادِ للتضحية بحقيقةِ الإسلام في «سبيلِ رفاهيةِ المسلمين الوهمية»[13]. وعلى الرغمِ من الحماسةِ التي اضطرم بها ردُّ الأفغانيِّ، إلّا أنَّ هناك إحساساً خَفِيّاً بالضعفِ أمام التفوُّقِ الغربيِّ الكاسح، الأمرُ الذي اضطر معه الأفغاني إلى استعادةِ الماضي الزاهرِ للحضارةِ العربيةِ الإسلاميةِ، للدلالةِ على عظمةِ المجدِ الإسلاميِّ الغابر، ثم مَدِّ العَيْنين إلى المستقبلِ حَتْميّةً تاريخية لخروجِ الإسلام من مأزقهِ الحضاريِّ، وبين هذَيْن الموقفَيْن تتشكّل الإدانةُ الضمنيةُ والصريحةُ لواقعِ العالَم الإسلاميِّ المتخلِّف.

لقد توقَّفْتُ عند موقفِ الأفغاني من الثقافةِ الغربيةِ، لأنَّ كثيراً من القراءاتِ القرآنيةِ المعاصرةِ ستظلُّ محكومةً بهذا الموقفِ، وسيظلُّ المفسِّرُ الحديثُ مسكوناً بهاجسِ العقلانيةِ الغربيةِ ومنهجياتها المتجدّدة، باستثناءِ بعضِ القراءاتِ الصادرةِ عن قناعاتٍ عميقةٍ بالإسلامِ تصِلُ إلى تُخومِ الاستعلاءِ الثقافيِّ، كالقراءةِ الجذريةِ لسيد قطب في تفسيره الشهير «في ظلالِ القرآن»، لكنَّ هذا الاستثناءَ ربما كان تأكيداً للقاعدةِ السابقة، فالمفسِّرُ المعاصِرُ مشغولٌ بالفتوحاتِ المعرفيةِ للعقلِ الحديث، ومهما حاولَ أن يتخلّص من هَيْمنتِها فإنّه

---

(9) الإسلام والعلم، ص36-37.
(10) حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص152.
(11) جولدتسيهر. **مذاهب التفسير الإسلامي**، مرجع سابق، ص350.
(12) حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص154.
(13) المرجع السابق، ص154.

غير قادرٍ على إنتاجِ قراءةٍ معاصرةٍ بمَعْزِلٍ عن المعرفةِ الحديثةِ، التي يتولّى الغربُ إنتاجَها والإيحاءَ بها.

في هذا السياقِ الحضاريِّ المُعَقَّدِ، ينبغي الحديثُ عن جهودِ محمد عبده في التأسيس لمفهومِ القراءةِ المعاصرةِ للقرآنِ، وتحديثِ رؤى المُفَسِّرِ وأدواتِه بما تُمْليه عليه ضروراتُ الواقعِ وتحوُّلاتُه. وهو تأسيسٌ نابعٌ من رؤيةٍ شاملةٍ للإصلاحِ والتجديد، وبحسب نصر حامد أبو زيد، فإنَّ «الشُّغْلَ الشاغلَ لعبده هو أن يُعيدَ فَتْحَ بابِ الاجتهادِ فيما يتعلَّق بجميع جوانب الحياةِ الاجتماعية والفكرية»[14] وكان من بين الأشياءِ التي استهوته من أفكارِ أستاذه الأفغاني فِكْرةُ تصوُّرٍ حديثٍ جديدٍ للإسلام[15]، وقد لخَّص العقّادُ جوهرَ هذا التصوُّرِ بقوله: «وأكبرُ ما استفاده العقلُ السليمُ المستنيرُ من فكرةِ الأستاذ الإمام في الإصلاحِ والحريةِ الإنسانيةِ، أنَّه أعادَ إليه الثقةَ بعقيدتهِ في هذا العصر الحديثِ، ورفع من طريقهِ إلى العملِ عَقباتِ الجمودِ والخرافةِ والتقليد، لأنَّه زوَّده على قواعدِ دينهِ بفلسفةِ الحياةِ التي يُقابلُ بها فلسفاتِ الغربِ المُتَسلِّطةِ عليهِ من جهةِ السَّطْوَةِ، أو من جهةِ الإيمانِ بالعقائدِ والآراء»[16].

ينطلقُ محمد عبده في تجديدِ علم التفسير من ضرورةِ بَعْثِ الإحساسِ اللغويِّ وإرهافِ الذائقةِ الأدبيةِ، ولم يأْلُ جَهْداً في سبيل الارتقاءِ بالذوقِ الأدبيِّ، وتَخْليصه من أَوشابِ الزخرفةِ اللغويةِ، التي كَبَّلَت طرائق التفكير والإبداعِ في العصورِ المتأخرة. وتأصيلاً لهذه الرؤيةِ، اتَّجه نحو الأصولِ التراثيةِ القادرةِ على تكوينِ ذائقةٍ لغويةٍ صقيلةٍ، وإرهاف الحسّ البلاغي، ويأتي في طليعةِ هذه الأصولِ كتابا الناقد الشهير عبد القاهر الجرجاني (توفي 471هـ): «دلائل الإعجاز»، و«أسرار البلاغة» اللذان تتجسَّد فيهما ذروةُ التفكير البلاغي القائم على تذوّقِ النصوص (قرآناً وشعراً ونَثْراً)، وتأكيد

---

(14) Nasr Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," Alif: Journal of Comparative Poetics, no. 23 (2003): 19.

(15) Ibid., 19.

(16) العقاد، عباس محمود. **محمد عبده**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سلسلة أعلام العرب، القاهرة: مكتبة مصر، د.ت.، ص257.

أَدبيتها المتفوقة، على الرغم من طابعها الجزئيِّ ضمن معايير نقديةٍ جديدة[17] استلهمها محمد عبده في تفسير القرآنِ الكريم، وبحسب نصر حامد أبو زيد «فإنّ المعرفةَ العاليةَ التي يحملها محمد عبده عن أفكارِ الجرجاني قد تجسَّدت في «تفسير المنار»[18] الذي يرتبطُ تاريخياً بجهود محمد رشيد رضا (توفي1935م) صاحبِ مجلة «المنار» الشهيرة، وأحدِ تلاميذ عبده الخُلَّصِ الأذكياء، وأكثرهم اهتماماً بأفكاره وتراثِه، حيث لخَّص في هذا التفسير كلامَ أستاذه، وزاد عليه في أحايينَ كثيرةٍ، ثم استقلَّ بالعمل بعد الآية (125) من سورة النساء بعد وفاةِ شيخه عام 1905م.

لقد وضّح رشيد رضا ملابساتِ هذا العملِ المشتركِ بقوله: «فطفِقْتُ أكتبُ خلاصةَ التفسير وأنشرُها في «المنار» متتابعةً بعد عَرْضِها على الإمام المُفَسّر، وإجازتِها من لَدُنهُ، ثم توسَّعْتُ في التفسيرِ على هذه الطريقةِ، فصِرْتُ أُورِدُ فيه ما أعرفُ لغيرِه، وما يفتح اللهُ عليَّ به من ضروبِ البيانِ للآياتِ، واستخراجِ العِبَرِ منها، لكن مع التصريحِ بما اختاره هو أو أَنْفَرِدُ به، مع عدمِ الخروجِ على طريقته. . . ومع إجازتهِ ذلك ورضاه به»[19].

حَدَّد محمد عبده هدفَه من تفسير القرآنِ المُتمثِّلَ في «فَهْم الكتابِ من حيث هو دينٌ يرشدُ الناسَ إلى ما فيه سعادتُهم في حياتهم الدنيا وحياتِهم الآخرة، فإنَّ هذا هو المقصِدُ الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحثِ تابعٌ له أو وسيلةٌ لتحصيله»[20] ويؤكِّدُ بنبرةٍ واثقةٍ أنَّ «الأحكامَ العمليةَ التي جرى الاصطلاحُ على تَسميتها فِقْهاً، هي أقلُّ ما جاءَ في القرآن، وأنَّ فيه من التهذيبِ ودعوةِ الأرواحِ إلى ما فيه سعادتُها ورَفْعُها من حضيضِ الجهالةِ إلى أَوْجِ المعرفةِ، وإرشادُها إلى طريقةِ الحياةِ الاجتماعية، ما لا يستغني عنه مَن

(17) عباس، إحسان. **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، بيروت: دار الثقافة، ط4، 1983م، ص419.

(18) Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," 19.

(19) عبده، محمد. **مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة**، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.، ص7.

(20) المرجع السابق، ص10.

يؤمنُ بالله واليوم الآخِر، وما هو أَجْدَرُ بالدخولِ في الفِقهِ الحقيقي، ولا يُوجَدُ هذا الإرشادُ إلّا في القرآن»[21].

يُشكِّلُ المُعْطى اللغويُّ الأساسَ الأولَ في بناءِ منهجية التفسير لدى محمد عبده. ويؤكِّدُ بلغةٍ جازمةٍ أنَّ المرتبةَ العُليا في التفسير لا تتمُّ إلّا بأمورٍ منها: «فَهْمُ حقائق الألفاظِ المفردةِ التي أُوْدِعَها القرآن، بحيث يُحَقِّق المُفَسِّرُ ذلك من استعمالاتِ أهلِ اللغةِ، غَيْرَ مُكْتفٍ بقولِ فلانٍ وفَهْمِ فُلان؛ فإنَّ كثيراً من الأَلفاظِ كانت تُستعملُ في زمنِ التنزيلِ لمعانٍ، ثم غلبتَ على غيرها بعد ذلك بزمنٍ قريبٍ أو بعيد . . . فعلى المُدَقِّقِ أن يُفَسِّرَ القرآنَ بحسب المعاني التي كانت مستعملةً في عصرِ نُزولهِ، والأحسَنُ أن يفهمَ اللفظَ من القرآنِ نفسِه، بأن يجمعَ ما تكرَّرَ منه في مواضع منه وينظُرَ فيه»[22].

وهذه الجملةُ الأخيرةُ من كلامهِ تبدو كالمستفادةِ من ابن تيمية (توفي 728هـ) حيث قال: «فإنْ قال قائل: فما أحسنُ طُرُقِ التفسير؟ فالجوابُ: أنَّ أصحَّ الطرقِ في ذلك أن يُفَسَّرَ القرآنُ بالقرآن، فما أُجْمِلَ في مكانٍ فإنَّه قد فُسِّر في موضعٍ آخر، وما اختُصِرَ في مكانٍ فقد بُسِطَ في موضعٍ آخَر»[23]. وغير خافٍ هنا أنَّ محمد عبده إنَّما يُريدُ بهذا التصوُّر ضرورةَ فهم اللغةِ القرآنية بحسب دلالتها التداولية في عصر النزول، ويرفُضُ في الوقتِ نَفْسِه عملية «الإسقاطِ الدَّلالي» من الحاضر على الماضي من خلالِ عدمِ الاهتمام بالدلالةِ التداولية للألفاظِ في عصر النزول[24].

أما الخطوةُ المنهجية الثانيةُ المُتَّصلةُ بالمُعْطى اللغويِّ، فهي الإحاطةُ بالأساليبِ الأدبية الرفيعة. وهو شيءٌ لا يحصلُ للمُفَسِّر إلّا بممارسةِ الكلام

---

(21) المرجع السابق، ص12-13.

(22) المرجع السابق، ص15.

(23) ابن تيمية، أحمد. **مقدمة في أصول التفسير، ضمن (مجموع الفتاوى)**، اعتنى بها وخرَّج أحاديثها: عامر الجزار وأنور الباز، بيروت: دار الجيل، ط1، 1997م، ج13، ص195.

(24) أبو زيد، نصر حامد. «القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً»، **مجلة الكرمل**، ع50، 1997م، ص142.

البليغ، مع التفطُّنِ لنُكَتِه ومحاسِنه، والعنايةِ بالوقوفِ على مرادِ المتكلِّم منه، وأنَّ مُجَرَّدَ العلْم بهذه الفنونِ، وفَهْمَ مسائلها، وحِفْظَ أحكامِها لا يُفيدُ المطلوب[25] وغَيرُ خافٍ ما في هذا الكلام من الإدانةِ الضمنيةِ لِما آلت إليه حالُ البلاغةِ العربيةِ من الجمودِ والتقعيدِ اللَّذَيْن قعدا بالذائقةِ الأدبيةِ، وأفسدا المَلكةَ اللسانية[26]. ولقد سبقت الإشارةُ إلى العنايةِ الذكية لمحمد عبده بكتابَي الجرجاني: «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» وتدريسه إيّاهما في حلقاتِ العِلْم بُغْيَةَ بَعْثِ الذوقِ الأدبي وإرهاف الحسِّ اللغوي.

يرتبط بهاتين الخطوتَيْن خطوةٌ منهجيةٌ ثالثة هي العلْمُ بأحوالِ البشر «فقد أنزل الله هذا الكتابَ... وبَيَّن فيه كثيراً مِن أحوالِ الخَلقِ وطبائعهِ، والسُّنَنِ الإلهيةِ في البشر، وقَصَّ علينا أحسن القَصَصِ عن الأُممِ وسِيَرِها الموافقةِ لسُنَّتِه فيها»[27] وتأكيداً على أهمية هذه الخطوةِ يتساءلُ محمد عبده قائلاً: «أنا لا أعقلُ كيف يمكنُ لأحدٍ أن يُفَسِّرَ قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البَقَرَة: 213] وهو لا يعرفُ أحوالَ البشرِ وكيف اتّحدوا، وكيف تفرَّقوا، وما معنى تلك الوحدة التي كانوا عليها، وهل كانت نافعةً أم ضارة، وماذا كان مِن آثارِ بعثةِ النبيين فيهم»[28] وقد علَّق محمد رشيد رضا على هذا التساؤل بقوله: «كتب الأستاذ الإمامُ رحمه الله تعالى تفسيراً لهذه الآيةِ جاء فيه بما لا يوجَدُ في كتاب»[29].

لقد توقَّف نصر حامد أبو زيد عند الخطوات المنهجية التي سلكها محمد

---

(25) عبده. **مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة**، مرجع سابق، ص16.

(26) يحسن الإشارةُ هنا إلى الموقفِ الحاد لمحمود محمد شاكر من محمد عبده بخصوص هذه القضية، فقد اتَّهمه بالاستهانةِ بعلوم القدماءِ والزرايةِ على صنيعهم في مآلات علم البلاغة كما تجلت عند السكاكي والتفتازاني وغيرهما، وأنّ ذلك كان في سياقِ صراعِه مع مؤسسة «الأزهر» ومشايخها التقليديين. انظر:
- الجرجاني، عبد القاهر. **أسرار البلاغة**، قرأه وعلَّق عليه: محمود محمد شاكر، القاهرة- جدّة: مطبعة المدني، دار المدني، ط1، 1991م، ص21.

(27) عبده. **مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة**، مرجع سابق، ص16-17.

(28) المرجع السابق، ص17.

(29) المرجع السابق، ص17.

عبده في تفسير القرآن، وقدَّم صياغةً دقيقةً لهذه المنهجية، التي تربطُ ربطاً وثيقاً مُحكماً بين «مرجعيتين متجاوبتين: اللغةِ في السياقِ التاريخي لتداولها (عصر النزول)، والعالَم من حيثُ القوانينُ المحرِّكةُ له طبيعياً واجتماعياً في سيرورتهِ في التاريخ»(30)، مؤكّداً أنَّ النصَّ القرآنيَّ في فهم عَبْده هو «بناءٌ لغوي دالٌّ في سياقٍ اجتماعي تاريخي بعَيْنِه، غَيْرَ معزولٍ في الوقتِ نَفْسِه عن القدرةِ على إنتاج الدلالةِ خارجَ إطارِ هذا السياق، لكن الدلالةَ المنتجةَ خارجَ السياق الاجتماعي التاريخي لا يجبُ أن تكونَ مفروضةً (إسقاطاً) على البناءِ اللغويِّ الدالِّ للنصِّ»(31). وقد انخرط محمد عبده في مشروعهِ التجديدي من خلالِ الاعتمادِ على العقلِ معياراً أوَّلَ في فهم القرآنِ الكريم. وهو موقفٌ نجدُ جذورَه الأولى في عقليةِ أستاذهِ الأفغاني الذي كان يدعو «إلى تنقيةِ العملِ التفسيري ممّا علِقَ به من الخُرافاتِ والاستطرادات النحوية، والأَحاديث الموضوعة، وجَدَلِ المتكلمين، واستنباطاتِ الفقهاءِ المُقَلِّدين»(32). وهو هَدَفٌ يُحيلُ بالضرورةِ إلى مواجهةِ الحضورِ الأوروبيِّ المتقدم إلى الفكر الإسلاميِّ بأسئلةٍ مختلفةٍ ومُحْرِجةٍ، لم يكن هناك بُدٌّ من الإجابةِ عنها(33). وكانت فكرةُ إظهارِ إمكاناتِ التوفيقِ بين الإسلام والفكرِ الحديثِ إحدى غايات محمد عبده الرئيسية في مشروعهِ الإصلاحي(34)، وبحسب إلبرت حوراني فإنَّ «طيف رينان لا يُفارقُ أقطابَ الفكرِ الإسلاميِّ الحديث»(35).

وفي هذا السياقِ لا مناصَ من التوقُّفِ عند السجالِ الشهير الذي احتدم بين محمد عبده ووزير خارجيةِ فرنسا مِسيو هانوتو حين كتب الأخير مقالاً عن

---

(30) أبو زيد. **القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً**، مرجع سابق، ص142.

(31) المرجع السابق، ص142.

(32) النيفر، احميدة. **الإنسان والقرآن: وجهاً لوجه**، بيروت- دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط1، 2000م، ص58.

(33) المرجع السابق، ص58-59.

(34) حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص178، انظر أيضاً:
- سليمان، حسناء. «محمد عبده والتفسير العقلي»، **مجلة كتابات معاصرة**، ع59، 2006م، ص84.

(35) المرجع السابق، ص200.

«الإسلام والمسألةِ السياسية» نزع فيه إلى الزرايةِ على الإسلام، بوصفه ديانةً تنحَطُّ بالإنسانِ إلى أسفلِ الدركِ، وترفَعُ الإله عنه في علاءٍ لا نهايةَ له. . . في حين عملت المسيحيةُ على ترقيةِ شأنِ الإنسان بتقريبه من الحضرةِ الإلهية»[36]، فأحفظ ذلك محمد عبده، وحَمِيَ قلبُه للردِّ على خَصْمِه، وهاجَمه بضراوةٍ تشهَدُ بتمكُّنِه من أسرارِ الدين، حين جعل يُقَرِّرُ -وبنبرةٍ واثقةٍ- رِفْعةَ شأنِ العقيدةِ الإسلامية، التي ارتقت بأربابها وهم من أهلِ البداوةِ في قاصيةٍ من الأرضِ، لم يتلَمَّظوا بشيءٍ من نعيم الحَضَر، ولم يتذوَّقوا طَعْمَ العلمِ والصنعةِ حتى بلغَتْ بهم ما بلَغَتْ، واستوَتْ بهم على عروشِ العِزَّةِ والسلطان، ثم بلغوا مِن رقّةِ الوجدانِ وصفاءِ العقلِ مَبْلغاً مكَّنَهم من التلطُّفِ بالأُممِ، حتى وقفوا على ما كان خَفِيّاً لديها، وكشفوا ما كان مستوراً عندها، واستخرجوا من كنوزِ معارفِها ما ظَهرَ فَضْلُه على الأوروبيين بعد عِدَّةِ قرونٍ من البعثةِ النبوية[37].

لقد وضَّح العقّاد أهمية هذا الموقفِ ودقته في ذلك السياق المعقَّدِ من الصراعِ الفكريِّ مع الغربِ بقوله: «كانت ردودُه -يعني محمد عبده- على فلاسفةِ الغربِ ومُفكِّريه أهمَّ وأجْدى على المسلمِ العصريِّ من ردودِ المدافعين عن الإسلام على جماعاتِ المُبشِّرين المحترفين؛ إذْ كانت شبهاتُ المُبشِّرين لا تعدو أن تدورَ حول الشقاشقِ اللفظيةِ التي تَمسُّ الأَديانَ الأُخرى أشَدَّ مِن مَساسِها بالإسلام. . . لكن شُبُهاتِ المُفكّرين على غِرار الفيلسوفِ إرنست رينان والوزير جبرايل هانوتو كانت بحاجةٍ إلى الفكرِ العصريِّ المؤمنِ بالدينِ، لمواجهةِ الأفكارِ العصرية التي لعلّها لا تؤمنُ بالإسلام، ولا بغيرِ الإسلام ولكنَّها تُخامِرُ فِكْرَ المسلم كما تُخامِرُ ضَميرَهُ بالأسئلةِ المعلّقةِ في انتظارِ الجوابِ من ذي ثِقَةٍ باعتقاده، وذي ثِقَةٍ بتفكيره، وذي طَوِيّةٍ لا ترتقي إليها الظنون. وكان الأستاذُ الإمامُ مليئاً بكلِّ ما يتَطلَّبه العقلُ المسلمُ المستنيرُ في

---

(36) نُشر هذا المقال في:

- عبده، محمد. **الإسلام بين العلم والمدنية**، دمشق: دار المدى، طبعة خاصة، 2002م، ص21.

(37) المرجع السابق، ص48.

عصرهِ من آياتِ الثقةِ وحُجَجِ الإقناع»[38].

كان عصرُ محمد عبده عصراً مَوّاراً بالشكوكِ والأسئلةِ العقلية، ولمواجهةِ هذا الضغطِ المتواصلِ على الإسلام استبدّت النزعةُ العقليةُ بتفكيرِ محمد عبده وهيمنت على أدواتِ قراءتِه وتحليله. وهُنا استعان بأدواتِ التأويلِ الاعتزاليةِ على وجه الخصوصِ، لفتحِ دلالات النص من خلالِ منطوقه الثابت، لكن مرجعيةَ التأويل عنده أكثر تعقيداً من نظيرتها عند المعتزلة. وبحسب نصر أبو زيد، «فإنَّ مرجعية عبده هي مرجعيةُ معتزليٍّ يعيش في نهايةِ القرنِ التاسِعَ عَشرَ، محاولاً الإفادةَ من ثمارِ الفكر الإنساني، والتوافقَ مع النص المركزيِّ في حضارته وثقافته»[39]، وكان جولدتسيهر قد تنبَّه مُبكّراً إلى هذه الصلةِ بين مدرسة محمد عبده وتراثِ المعتزلةِ الفكريِّ، حين نَصَّ على أنَّ مدرسة محمد عبده قد «وجدت في تفسيرِ المعتزلةِ نموذجاً لها، حيث تصوغُ جَدَلَها على وجهٍ أبلغَ تأثيراً بوساطةِ السخريةِ اللاذعةِ، وهناك قَبْلَ كلِّ شيءٍ ذمُّ التقليدِ الأعمى البعيدِ عن الاستقلالِ الفكريِّ الذي وَردَ ذمُّه بوضوحٍ في القرآن»[40].

لقد استلهم محمد عبده نظرية التفسير كما تبلورت في سياقها الاعتزالي، بل تبنّى بعضَ مواقفِ المعتزلةِ العقلانية في تفسير بعضِ الآياتِ التي تصادمُ العقل. وتحتلُّ اللغةُ وما يَتَّصلُ بها من علوم مساعدة (علوم الآلة) مكانةً جوهريةً في نظريةِ التفسير لدى المعتزلة. وقد وضَّح الزمخشريُّ (توفي 538هـ) العلاقةَ الوثيقة بين علمِ التفسير وعلوم اللغةِ في طالعةِ كتابه الشهير «الكشاف»، مؤكِّداً أنَّ عِلْمَ التفسيرِ مَرْتَبةٌ لا يتسَوَّرُها إلّا رجلٌ «قد برعَ في علمَيْن مُخْتصَّيْن بالقرآنِ وهما: عِلْمُ المعاني وعِلْمُ البيان»[41]. بَيْدَ أن الاحتكامَ إلى المعاييرِ العقليةِ وَحْدَها في قراءة النص القرآني، واستنطاقِ دلالاته جعل محمد عبده ينزلقُ إلى بعضِ الأخطاءِ العلميةِ التي أنكرها عليه معاصروه، وفتحت البابَ

(38) العقاد. **محمد عبده**، مرجع سابق، ص257.

(39) أبو زيد. **القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً**، مرجع سابق، ص144.

(40) جولدتسيهر. **مذاهب التفسير الإسلامي**، مرجع سابق، ص391.

(41) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، القاهرة: دار الريان، ط3، 1987م، ج1، ص 5.

واسعاً أمامَ قراءاتٍ تاليةٍ أسرفَت في الصدورِ عن الرؤى العقلية، وأدَّت إلى «ذوبانِ الإسلام في الفكر الحديث»[42] وفي غمرة الدفاع عن النفسِ «قد يُصبحُ المجادِلُ أقربَ إلى خَصْمِه مما يظنُّ»[43].

وفي هذا السياقِ تساءل إلبرت حوراني قائلاً: «هل فتح محمد عبده بدونِ قَصْدٍ منه البابَ لإغراقِ العقيدة والشريعةِ الإسلاميتين في لُجَّةِ مبتكراتِ العلم الحديث؟ لقد نوى إقامَةَ جدارٍ ضِدَّ العلمانيةِ، فإذا به، في الحقيقة، يبني جسراً تعبُرُ العلمانيةُ عليه لتحتلَّ المواقع واحداً بعد الآخر»[44]، ويؤكّد حوراني أنَّ هذه الثغراتِ قد حدثت ضِمْنَ منظورٍ يرى أنَّ على المسلمين اليومَ «إعادةَ تأويلِ شريعتِهم وتكييفها وَفْقاً لمتطلباتِ الحياةِ الحديثة»[45].

يبدو أنَّ هذه النظرةَ للواقعِ قد هيمنت على رؤيةِ محمد عبده للنصِّ القرآني، فاتَّسع خَطْوُهُ في التأويل، واستلهم نظرية «المصلحة والمقاصد الشرعية» في قراءتِهِ وتفسيره، وهي نظريةٌ عميقةُ التجذُّرِ في الفقه المالكيِّ على وجه الخصوص، وبلغت أوْجَ اكتمالها على يدِ الإمام الشاطبي في «الموافقات»[46]، فاعتمدها محمد عبده قاعدةً لتأويل النصوص، حيث يفترضُ الفقيه والمُفَسِّر «في شَرْحِهِ للقرآنِ والحديثِ أنَّ غايةَ الله من الوَحْيِ رعايةُ مصلحةِ البشر»[47] وكان من هواجسهِ الأساسية أنَّ من مصلحةِ الإسلام والمسلمين تقديمَ تفسيرٍ عقلانيٍّ للقرآن، يصمدُ أمامَ ضغوطاتِ العقلِ الحديثِ وفتوحاتِهِ المعرفية، فظهر في قراءتِهِ للقرآنِ غير واحدٍ من المواقفِ التي كانت

(42) حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص200.
(43) المرجع السابق، ص178.
(44) المرجع السابق، ص179.
(45) المرجع السابق، ص187.
(46) نُشِرَ هذا الكتاب بعنايةِ الشيخ عبد الله دراز وهو من تلاميذ محمد عبده، وذكر في مقدمة الكتاب أن شيخه كان كثيراً ما يوصي بضرورةِ قراءة هذا الكتاب، والإفادة من منهجيته المبتكرة في معالجة النوازل ضمن نظرية المقاصد الشرعية التي هي أَوْفَقُ النظريات الفقهية لاستيعاب مستجدات العصرِ وقضاياه.
(47) حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص187.

مثارَ اعتراضٍ ونَقْدٍ من معاصريه، الذين كانوا يعترفون بغزارة معرفتِه وسُموِّ مقاصده. وقد لخَّص محمد حسين الذهبي هذا الأمرَ بقوله «وإذا كان الأستاذ الإمامُ قد أعطى لعقلهِ الحريةَ الكاملةَ في تفسيرِه للقرآنِ الكريم، فإنّا نجدُه يُغرِقُ في هذه الحريّةِ ويتوسَّعُ فيها إلى درجةٍ وصلت به إلى ما يُشْبهُ التطرُّفَ في أفكارِه، والغُلوَّ في آرائه»[48]، فعلى الرغم من محاربةِ محمد عبده للنزعاتِ المذهبية في تأويلِ القرآن، وتحذيره «كثيراً من الدخولِ في بحثِ القرآنِ بعد الاعتقادِ بعقيدةٍ مذهبيةٍ سابقةٍ، أو تأويلِ آياتِه لتوافقَ مذهباً مُعيَّناً، لأنَّ تحريفَ الكتابِ المنزلِ بتخريجِ نصوصِه تخريجاً يُبْعدُها عن هدفِهِ تحت التأثير بعواملَ شخصيةٍ، أو مذهبٍ مُعَيَّنٍ، عملٌ مِن شأنِه أن يحولَ بين انسجامِ الكتابِ المُنزلِ والعقلِ السليم للإنسان»[49] إلّا أنَّه تبنَّى منهجيةَ تأويلِ النصوص على سبيل التمثيل والتخييل، لتوافقَ العقل الإنسانيَّ الحديثَ، الذي انهار يقينُه ولم يعد قادراً على التصديقِ بالغيبيات والمعجزات.

في هذا السياقِ ينبغي الإشارةُ إلى بعضِ الأخطاءِ التي انزلق إليها محمد عبده تحت وطأة النزعةِ العقلية الصِّرْفةِ في التفسير، مثل حديثه عن النبوّة والمعجزات والملائكة والسحر وإبليس، وما هو من باباتِ الغيبِ، حيث حاول تقريبَها من الأذهانِ بما يُوافقُ العقلَ والعلمَ، ويربطُ الأسبابَ بالمسبَّباتِ، فَضْلاً عن رأيِهِ المشهورِ في «القصص القرآني»، فبَعْضُ دارسي محمد عبده يقول: «إنَّ المساهمةَ الأهمَّ التي قدَّمها عبده تتجسَّدُ في إصرارِهِ على أنَّ القرآنَ لم يُقصَدْ به أن يكونَ كتابَ تاريخ، وبالتالي فإنَّ السردَ القرآني يجبُ أن لا يُنْظَرَ إليه على أنَّه وثيقة تاريخية. إنَّ الأحداثَ التاريخية التي تَرِدُ في النص القرآني صُبَّتْ في قالَبٍ أدبيٍّ لكي تنقُلَ دروسَ النُّصْحِ والتحذير»[50]، وعلى هذا التفريقِ بين السَّرْدِ القرآني والحقيقةِ التاريخية عَوَّلَ

---

(48) الذهبي، محمد حسين. **التفسير والمفسرون**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1976م، ج2، ص569.

(49) شحاته، عبد الله. **الإمام محمد عبده بين المنهج الديني والمنهج الاجتماعي**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م، ص134.

(50) Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," 12.

طه حسين في كتابه «في الشعرِ الجاهلي» ومحمد أحمد خَلَف الله في «الفَنّ القصصي في القرآن الكريم». ويتَّصلُ بهذه القضيةِ قضيةٌ أخرى لا تقلُّ عنها أهميةً وإثارةً هي: «أنَّ القرآنَ خاطبَ أساساً العربَ الوثنيين في القرنِ السابع، وبالتالي فإنَّ أيَّة جوانبَ يبدو أنَّها غيرُ عقلانيةٍ، أو تتناقضُ مع المنطقِ والعلم في القرآنِ، يجبُ أن تُفْهَمَ على أنَّها تعكسُ رؤيةَ العربِ عن العالَم»[51].

لقد حاول محمد عبده إخضاعَ المعجزةِ للعقل. وذهب إلى أنَّ «المعجزةَ ليست من نوعِ المستحيلِ عَقْلاً؛ فإنَّ مخالفةَ السَّيْرِ الطبيعيِّ المعروفِ في الإيجادِ ممّا لم يَقُمْ دليل على استحالته»[52] واعتُرِضَ عليه بأنَّ «جوهرَ المعجزةِ يقومُ على مخالفتِها لسُنَنِ الطبيعة، بالإضافةِ إلى أنَّها فَوْقَ تصوُّرِ العقلِ البشري، ومن ثَمَّ لا يمكنُ أن يكونَ العقلُ حَكَماً عليها في استحالتها أو عَدَمِ استحالتها»[53].

إنَّ الحديثَ عن منهج محمد عبده في التفسير ضرورةٌ منهجية، تُمهِّدُ للحديثِ عن الجهود التي تَلَتْهُ. فَثمّةَ اتفاقٌ على أنَّه هو الذي مَهَّد لبزوغِ غيرِ واحدةٍ من القراءاتِ الأدبيةِ واللغوية للقرآن التي تطوّرت فيما بعد إلى قراءات أسلوبية. فحين ذكر محمد حسين الذهبيّ اتجاهات التفسير الحديثة، توقَّف عند اللونِ الأدبيِّ الاجتماعيِّ للتفسير في عصرِنا الحاضرِ، ونَصَّ على أنَّ الفضل في هذا اللونِ من التفسير المُبْتَكَر يرجع إلى مدرسةِ الإمامِ الشيخ محمد عبده في التفسير[54]، حيث نهجت هذه المدرسةُ بالتفسيرِ نهجاً أدبياً اجتماعياً، فكشفت عن بلاغةِ القرآنِ وإعجازه، وأوضحت معانيه ومراميه.

وقبل الذهبي كان جولدتسيهر قد قدَّم تحليلاً موسَّعاً لمنهجية مدرسة محمد عبده في التفسير، وتساءل قائلاً: «ما الموقفُ الذي يقفُه هذا المذهبُ

(51) Ibid., 13.

(52) عبده، محمد. **رسالة التوحيد** .بيروت: دار الكتاب العربي، 1977م. ص119.

(53) الشرقاوي، عفت. **الفكر الديني في مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث**، القاهرة: مكتبة الشباب، 1976م، ص294-295.

(54) الذهبي. **التفسير والمفسرون**، مرجع سابق، ج2، ص548.

الديني من النظرةِ العَقَديةِ إلى الطابَعِ الأدبيِّ للقرآن»[55]؟ ثم أجاب قائلاً: «إنَّه وإن كانت هذه المدرسةُ لا تبالغُ في تأكيد عنصرِ الإعجاز الخارقِ للعادة للقرآن، وكانت في هذه الأمور، مع دقّةِ احتفاظِها بطبيعةِ النصوص المأثورة، تدور في مدارِ المذهبِ العقلي، فإنَّها برَغْمِ ذلك كانت تُلْقي وزناً خاصّاً لأن تكون غيرَ متخلّفةٍ وراء السلفِ المحافظين، ولا مُقَصِّرة عنهم في الاعترافِ والإثباتِ لجمال نظمِ القرآنِ البلاغي، وبيان التماسكِ والترابطِ بين الأجزاء المُتفرّقةِ في مختلفِ السُّوَر، بل أنْ تفوقَ أولئك السلفَ في سَوْقِ الأدلّةِ والبراهين على ذلك»[56] وفي هذا السياقِ هاجمَ محمد عبده مناهج القدماءِ في قضية أسبابِ النزول، التي تَفْصلُ الآياتِ المتتابعةَ بَعْضَها عن بعضٍ، ويَعْمَدُ في مقابلِ ذلك إلى إثباتِ الوحدةِ الفنية بين الآياتِ القرآنية، وينتقد صنيعَ القدماءِ في هذا الشأنِ قائلاً: «ومن عجيب شأنِ رواةِ أسبابِ النزولِ أنَّهم يُمَزّقونَ الطائفةَ الملتئمةَ من الكلامِ الإلهيّ، ويجعلون القرآنَ عِضينَ، بما يُفكّكون الآياتِ ويفصلون بَعْضَها من بعضٍ، بل ربما يفصلون بين الجُمَلِ الموثّقةِ في الآيةِ الواحدةِ، فيجعلون لكلِّ جملةٍ سبباً مستقلاً، كما يجعلون لكلِّ آيةٍ من الآياتِ الواردةِ في مسألةٍ واحدةٍ سبباً مستقلّاً»[57].

إنَّ البحثَ في شأنِ الوحدةِ الداخليةِ للنصِّ الأدبيِّ عموماً، والنص القرآني على وجه الخصوص هو من مكتسباتِ النقد الحديثِ، على الرغم مِن وَفْرةِ الإرْث النقديِّ الأصيل في هذه القضية[58].

وبخصوصِ وحدة النصّ القرآني، فلعلَّ القارئ على ذُكْرٍ من الجُهدِ الهائل

(55) جولدتسيهر. **مذاهب التفسير الإسلامي**، مرجع سابق، ص372.

(56) المرجع السابق، ص372.

(57) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**. تحقيق: إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2005م.

(58) للاطلاع على مناقشةٍ دقيقةٍ متقصيةٍ لقضية الوحدة الفنية انظر:
- بكار، يوسف. **بناء القصيدة في النقد العربي القديم (في ضوء النقد الحديث)**، بيروت: دار الأندلس، ط2، 1983م، ص275-362. حيث تتبَّع د. بكار تجليات هذه القضية في قديمِ النقد وحديثه.

الذي بذله برهان الدين البقاعي (توفي 885هـ) في كتابه «نظم الدرر في تناسُب الآيات والسُّوَر» لإثباتِ التناسب بين السور القرآنية على مستوى البنيةِ العامة للقرآن، ثم التناسب بين الآيات المتتالية في السورة الواحدة، على الرغمِ من بعضِ مظاهرِ التكلُّف في بعضِ الأحيان، بَيْدَ أنَّ نظرة محمد عبده لوحدة النص القرآني، أكثر نفاذاً وإدراكاً لمعنى الوحدة المعنوية على وجه الخصوص. ولعلَّ تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱلْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ [الفجر: 1-2] أن يكون ذا دلالةٍ على حُسْنِ تأتّيه للمعاني التي يأتلفُ بها النصُّ القرآني وينسجمُ مع الرؤية الشاملةِ للأشياء[59].

كان محمد عبده ذا أفق إنساني رحب. اقترب من القرآن بهذا الإحساس الذي يطمح إلى تنوير الروح الإنسانية بالإشارات الإلهية، ويذكر عباس العقاد أن فُضلاءَ المسيحيين «كانوا يتسابقون إلى دروسه بمساجد بيروت أيام منفاه» لما وجدوا في دروسه من قدرةٍ فائقةٍ على تجذير المعنى الديني في القلب الإنساني، وقد عبَّر يعقوب صرّوف عن هذا الإحساس يوم قال -ساعةَ دَفْنِ الأستاذ الإمام- لمن حوله من تلاميذه: «إني أسمعكم تقولون: فقيد الإسلام والمسلمين ولا تزيدون، إنّه فقيد الفكر والعلم حيث كان،إنه فقيدنا أجمعين»[60].

لقد وصف تشارلز آدمز محمد عبده بأنه أحد مؤسسي الإسلام الحديث[61]. ونوَّه هاملتون جيب «بالتحليل الدقيق العظيم الذي كرّسه تشارلز آدمز لتعاليم الشيخ محمد عبده» ثم وضع اختصاراً دقيقاً للمُخطّط الذي وضعه محمد عبده أمام المصلحين في أربع نقاط كان منها «إعادة وضع أسس العقيدة الإسلامية على ضوء الفكر الحديث»[62]، وفي هذا السياق توقّف جيب عند

---

(59) عبده، محمد. **تفسير القرآن الكريم، جزء عَمَّ**، بيروت- القاهرة: دار ابن زيدون، مكتبة الكليات الأزهرية، 1989م، ص90.

(60) العقاد. **محمد عبده،** مرجع سابق، ص 258-259.

(61) آدمز، تشارلز. **الإسلام والتجديد في مصر**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: لجنة دائرة المعارف الإسلامية، 1981م، ص4.

(62) جيب، هاميلتون. **الاتجاهات الحديثة في الإسلام،** ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966م، ص 60.

جهود محمد عبده في تحديث نظرية التفسير القرآني، وأن «فكرة «كمال القرآن» وبقاءه على ما هو لَدليلٌ على القوّة الإلهية، لكن الأجيال المسلمة الحاضرة بحاجة للمزيد، بحاجةٍ أن يُبَرْهَنَ لها أنْ لا شَيْءَ فيه مُخْطئٌ أو قديم، وأنَّ التفكير العلميّ أو التاريخي الحديث لم يؤثّر عليه بشيءٍ، لكونه عرضاً كاملاً ونهائياً لقضايا الكون، وإلا تعرَّض للتهديم إذا اكتفى المدافع بالقول إنه كلام الله الحرفي. إن ما هو مطلوب إعادة تفسير القرآن، على أن يُشير هذا التفسير بمُجمَله إلى حقيقة القرآن المادية، عوضاً عن حقيقته الروحية»[63].

إن النقطة الرصينة التي تنبّه إليها هاملتون جيب، هي أن الآلة التفسيرية القديمة قد وُضِعَت جانباً[64]، ولكن ليس قبل أن يُقدِّم نقداً لاذعاً لِما تورَّط فيه محمد عبده من تأويل بعض الآيات القرآنية من منظورٍ علميٍّ حديث، مثل تفسير الجن بالمكروب، حيث علّق جيب على هذا المنزِع في التفسير بقوله: «فليس هذا (التفسير) أكثر مَدعاةً للضحك من المحاولات التي قام بها رهباننا للتوفيق بين «سِفْر التكوين» والجيولوجيا، أو المحاولات الأكثر شيوعاً، التي تدعو لتفسير حقائق الدين بتعابير علمية شعبية. فالمسلمون المثقفون ينظرون إلى كل ذلك نظرةً مشابهةً لنظرتنا. وليس هذا على الأرجح سوى مرحلةٍ دفاعيةٍ لم تعش أكثر من فترة»[65]. ويتفق طه حسين مع هاملتون جيب في هذه النقطة، فقد وجَّه الأول نقداً جوهرياً لمنهج محمد عبده في تفسير القرآن الكريم «فمذهب محمد عبده، -بحسب طه حسين- لم يكن صالحاً للبقاء، فقد كان يعتمد على تفسير النصوص للتوفيق بين عبارات القرآن ذاتها وحقائق العلم كما نعرفها اليوم... ولا شك لديَّ في أنه عندما ينتهي تطور الشرق إلى شيء من الاستقرار، سوف يعود الناس في بلادنا بدورهم إلى التفكير من جديد في التقريب بين الدين والعلم. ولكنني لا أعتقد أن هذا سيحدث

(63) المرجع السابق، ص 103.
(64) المرجع السابق، ص 103.
(65) المرجع السابق، ص 103.

بالطريقة التبسيطية التي اتبعها محمد عبده؛ فهو رغم صدق نواياه ونقائها قد أقام أدلته -دون أن يدري- على حساب النصوص الدينية»[66].

إنَّ هذا النقد اللاذع قد قابله نصر حامد أبو زيد بغير قليلٍ من التفهُّم النقدي لعمل محمد عبده، الذي استخدم «أساليب بلاغية مثل «المجاز» (metaphor) و«الحكاية الرمزية» (allegory) بهدف طرح تفسير عقلاني لجميع الأفعال والحوادث الإعجازية التي يأتي ذكرها في القرآن. «فجميع الآيات القرآنية التي تشير إلى خرافاتٍ مثل السحر، اللامَّة (evil eye) أو اللمسة الشيطانية يجب أن تفسّر على أنّها تعبيرات عمّا اعتاد عليه العرب أن يؤمنوا به. ويُفَسِّرُ عبده الآيات القرآنية الخاصة بإرسال الملائكة من السماء لكي تقاتل (الكفّار) على أنّها تعبيرٌ يتّصل بالتشجيع»[67].

لقد لخَّص إلبرت حوراني الجهود المُضنية التي بذلها محمد عبده في مسيرته العلمية بقوله: «كان هدف محمد عبده في جميع أعماله وكتاباته في أواخر أيّامه سدَّ الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي، بُغية تقوية جذوره الخلقية. ولبلوغ هذا الهدف رسم طريقاً واحدةً هي عدم الرجوع إلى الماضي وتوقيف مجرى التطوُّر، بل الاعتراف بالحاجة إلى التغيير بمبادئ الإسلام، وذلك بإثبات أنّ هذا التغيير الحاصل ليس ممّا يجيزه الإسلام فحسب، بل إنما هو من مستلزماته الضرورية إذا ما فُهِم على حقيقته»[68] ليكون محمد عبده -بحسب هاملتون جيب- «ذلك المصلح الذي جمع في ذاته بين شخصية المتدين، وشخصية العقلاني، واضعاً نُصْبَ عينَيْه إحياء حقائق الإسلام على ضوء الفكر الحديث، وأن يبُثَّ في الحياة الأخلاقية والاجتماعية والفكرية في مصر روحاً جديدةً، لا تعتمد على محاولة استئصال الماضي، أو إحيائه كُليّة، بل على اتخاذ هذا الماضي أساساً للحياة والفكر القوميين، ثم البناء فوقه

---

(66) حسين، طه. **من الشاطئ الآخر**، كتابات طه حسين بالفرنسية، جمع وترجمة وتعليق: عبد الرشيد الصادق محمودي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2008م، ص43.

(67) Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," 20.

(68) حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص 172-172.

بمعونة العناصر الصالحة، التي توفرها ثقافة الغرب العقلية المتطورة»[69].

كان لمحمد عبده أثرٌ مباشرٌ في طائفةٍ من تلاميذه ومريديه، ممَّن ترسَّموا خطاه في تفسير كتابِ الله تعالى. ويأتي في طليعة هؤلاء: محمد رشيد رضا (1282-1354هـ) الذي استقلَّ بأعباء «تفسير المنار» بعد وفاة شيخه، فوصل إلى تمام الجزء الثاني عشر إلى الآية (52) من سورة يوسف، ومحمد مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر الذي ترك بعضَ الآثارِ في تفسير كتاب الله تعالى[70]، وكلا الرجلين كان قد اقتفى آثارَ أستاذه وتأثّر به أعمقَ التأثُّر. ولا بأس من الإشارة إلى عبد العزيز الثعالبي (1874-1944م) الذي التقى محمد عبده، وتأثر بأفكاره الإصلاحية، وكتب كتابه «روح التحرر في القرآن»[71] في سياق هذه الروح النقدية الطامحة إلى التغيير والاستجابة لتحديّات العصر. بَيْدَ أنَّ التطوُّر الحقيقيَّ للمنهج اللغوي في تفسير القرآن ظَلَّ ينتظرُ مجيء رجل يجتمع فيه عنصرا الأصالةِ والتجديد، أعمق ما يكون الاجتماع، وكان هذا الرجل هو الشيخ أمين الخولي الذي أطلق عليه نصر حامد أبو زيد «بطل التجديد» «the champion of *Tajdid*»[72].

نموذج تطبيقي من تفسير محمد عبده

سبقت الإشارة إلى الرغبة الجامحة لدى محمد عبده في تقديم فهمٍ عقلاني للإسلام يصمد أمام الضغوط المتواصلة للعقل الإنساني الحديث. وسبقت الإشارة إلى رأيه الشهير في القَصَصِ القرآني، وأنَّه إنما جاء في القرآن «لأجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ، ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين.. فحكاية القرآن لا تَعْدو موضع العبرة ولا

---

(69) هاملتون، جيب. **دراسات في الأدب العربي**، دمشق: المركز العربي للكتاب، د.ت.، ص 37-38.

(70) الذهبي. **التفسير والمفسرون**، مرجع سابق، ج2، ص591-594.

(71) الثعالبي، عبد العزيز. **روح التحرر في القرآن**، ترجمة: حمادي الساحلي، راجعه ووضع حواشيه: محمد المختار السلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1985م.

(72) Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," 22.

تتجاوز موطن الهداية، ولا بد أن يأتي في القرآن في العبارة أو السياق أو أسلوب النَّظْم مما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح. وقد يأتي في الحكاية بالتعبيرات المستعملة عند المخاطبين، أو المحكيِّ عنهم، وإن لم تكن صحيحةً في نفسها كقوله تعالى: ﴿كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البَقَرَة: 275]. . . وهذا الأسلوب مألوف، فإننا نرى كثيراً من كُتَّاب العربية وكُتَّاب الإفرنج يذكرون آلهة الخير والشر في خطبهم ومقالاتهم. . . ولا يعتقد أحد منهم شيئاً من تلك الخرافات الوثنية»[73].

من خلال هذا المنظور المغاير للقصص القرآني، قدَّم محمد عبده تفسيره العقلاني لقصَّة هاروت وماروت، وما يتعلق بها من إثبات السحر أو نفيه، منطلقاً من العرف اللغوي وتحوّلاته الدلالية، ولا بأس من إيراد بعض كلامه الدالّ على منزعهِ اللغوي في تفسير النّص القرآني، ومحاولة تقريب الأمور الغيبية من أذهان المعاصرين، حيث يقول: «جاء ذكر السحر في مواضع متعددة في القرآن، وأكثره في قصة موسى وفرعون، وذكر هنا في الكلام عن اليهود. وإذا أردنا فهمه مِن عُرْفِ اللغة، وجدنا أن السحر عند العرب: كل ما لَطُفَ مأخذه ودقّ وخفي، وقالوا: سَحَره وسحَّره بمعنى خدعه وضلَّله، وقالوا: عين ساحرة وعيون سواحر، وفي الحديث الصحيح: «إن من البيان لسحراً»[74] والسَّحَرُ بالفتح والتحريك: الرئة وهي أصلُ هذه المادة، والرئة، في الباطن فما لَطُفَ ودقَّ صُنعه حتى لا يهتدي إليه غير أهله، فهو باطن خفي، ومنه الخداع، وهو أن يظهر لك شيئاً غير الواقع في نفس الأمر، فالواقع باطن خفي، وتأثير العيون في عشاق الحسان، والكلام البليغ في عشاق البيان، مما يَخْفى مَسلكه ويدِقّ سببه، حتى يعسُرَ على أكثر الناس الوقوف على العلة في تأثيره.

وقد وصف الله السِّحْرَ في القرآن بأنه تخييل يخدع الأعين، فيريها ما ليس بكائن كائناً، فقال ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: 66] والكلام في حبال السحرة وعِصيِّهم، وفي آية أخرى: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ﴾

---

(73) رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج1 ص325.

(74) أخرجه البخاري (5767) وأبو داوود (5007) وابن حبّان (5795) وغيرهم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

[الأعرَاف: 116] وفي هذه الآية التي نُفَسِّرها: أنّ السحر كان يؤخذُ بالتعليم، والتاريخ يشهد بهذا. وقد كان المصريون يُطلقون لقبَ الساحر على العالم، كما يؤخذ من قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ يَـٰٓأَيُّهَ ٱلسَّاحِرُ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾ [الزّخرُف: 49] ومجموع هذه النصوص يدلّ على أنّ السحر إما حيلة وشَعوذة، وإما صناعة علمية خفية يعرفها بعض الناس، ويجهلها الأكثرون، فيُسمّون العمل بها سحراً لخفاءِ سببه ولُطفِ مَأْخذه، ويمكن أن يُعدَّ منه تأثير النفس الإنسانية في نفسٍ أخرى لمثل هذه العلة. وقد قال المؤرخون: إن سحرة فرعون قد استعانوا بالزئبق على إظهارِ الحبال والعِصيِّ بصورِ الحيّاتِ والثعابين وتخييلِ أنها تسعى[75]. وقد اعتاد الذين اتّخذوا التأثيراتِ النفسية صناعةً ووسيلة للمعاش أن يستعينوا بكلامهم بأسماء غريبة، اشتُهر عند الناس أنها من أسماء الشياطين وملوك الجان، وأنهم يحضرون إذا دُعوا بها، ويكونون مسخّرين للداعي، ولمثل هذا الكلام تأثيرٌ في إثارة الوهم عرِف بالتجربة، وسببُه اعتقاد الواهم أن الشياطين يستجيبون لقارئه ويطيعون أمره، ومنهم من يعتقد أن فيه خاصيةَ التأثير وليس فيه خاصية، وإنما تلك العقيدة الفاسدة تفعل في النفس الواهمة ما يغني مُنْتَحلَ السحر عن توجيه همته وتأثير إرادته. وهذا هو السبب في اعتقاد الدهماء أن السحر عمل يستعان عليه بالشياطين وأرواح الكواكب[76].

وقد اختلف المتكلمون والمفسرون والفقهاء في حقيقة السحر وفي أحكامه، وعَدَّه بعضهم من خوارق العادات، وفرّقوا بينه وبين المعجزة، ولم يذكروا في فروقهم أن السّحر يُتلقى بالتعليم، ويتكرر بالعمل، فهو أمر عادي قطعاً بخلاف المعجزة»[77].

---

(75) الجصاص، أبو بكر. **أحكام القرآن**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1986م، ج1، ص43. حيث ذكر من التفاصيل ما هو أكثر دلالةً مما ذكره محمد عبده.

(76) رضا. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج1 ص325. انظر أيضاً:
- شحاته. **الإمام محمد عبده بين المنهج الديني والمنهج الاجتماعي**، مرجع سابق، ص151-153. حيث ناقش الباحث رأي محمد عبده في هذه المسألة، واعترض عليه اعتراضات لا بأس بها.

(77) ممّن أنكره من الفقهاء بعض الحنفية وكان الجصّاص من أطولهم باعاً في ردِّه وتأويل ما ورد من الآثار في ذلك. انظر: =

أمين الخولي وريادة الطلائع

من بين تلاميذ أمين الخولي المتعدّدين، انفرد شكري عيّاد بتقديم صورةٍ نقديةٍ دقيقةِ الملامحِ لشخصية أُستاذه العلمية، وموقعه بين قادةِ الفكر والثقافةِ العرب عند مطلع القرن العشرين.

فبعد الاعتراف باستمدادِ الخولي من المنابعِ الفكريةِ لمحمد عبده[78]، عَمَدَ شكري عيّاد إلى الدلالةِ على امتيازِ أستاذه عن معاصريه من كبارِ النقادِ والمفكّرين؛ «ففي حين آثَرَ طه حسين، وعباس العقاد، ومحمد حسنين هيكل أن يبدَءوا في حَقْلِ الأدبِ والدراسةِ الأدبيةِ بدايةً جديدةً لا تَدينُ للجيل السابقِ لهم بشيءٍ يُذْكر، ولكنَّها تعتمدُ على جهودهم هم في المُزاوجةِ بين الثقافةِ العربيةِ وواحدةٍ أو أكثرَ من الثقافاتِ الأوروبية... انفرد أمين الخولي عن سائرِ جيلهِ بما كان ينبغي أن يكونَ هو الأصلَ. انفردَ بالقِوامةِ على تراثِ الجيلِ السابق: يُنَمِّي خَيْرَ ما فيه، ويستكملُ نواقِصَه، ويُصلحُ خَطأه، ويتطلَّعُ لتحقيقِ ما لم يُسْعِفْهم زمنُهم بتحقيقه. وبَدَلاً من أن يضعَ إحدى قدَميْه على أرضِ الثقافةِ المصرية، والأخرى على أرضِ الثقافةِ الغربية، آثَرَ أن يُثَبِّت قَدَمَيْهِ كِلْتَيْهما في أرضِ بلاده، ويمدَّ عينَيْه إلى ما على الضَّفةِ الأُخرى، فإنْ أعجبَه شيءٌ أخذ منه بقَدْر ما يريدُ ويحتاج»[79].

إنَّ هذا الاقتباسَ الطويلَ نسبياً واضحُ الدلالةِ على جَوْهرِ الموقفِ الفكريِّ

= - الجصاص. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص41-49. وممن أنكره من المتكلمين المعتزلة. وقد ردّ على الفريقين أبلغ ردٍّ الإمام المازري (توفي 536) في كتابه «**إكمال المعلم بفوائد مسلم**»، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993. ج7، ص86.

(78) عيّاد، شكري. **الرؤيا المقيدة، دراسات في التفسير الحضاري للأدب**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978م، ص166. انظر أيضاً:
- دار الهلال. **التكوين: حياة المفكرين والأدباء والفنانين بأقلامهم**، القاهرة: كتاب الهلال، ع566، فبراير 1998م، ص23-24. حيث أشاد شكري عيّاد ثانيةً بشخصية شيخه الخولي وامتيازه على غيرِه من أعلام عصره.

(79) عيّاد. **الرؤيا المقيدة، دراسات في التفسير الحضاري للأدب**، مرجع سابق، ص166.

والنقديِّ لأمين الخولي، الذي تخرَّج في مدرسةِ القضاء الشرعيِّ عام 1920م، وعُيِّنَ بعد تخرُّجه إماماً في المفوَّضيةِ المصريةِ في روما وبرلين[80]. وأتاحت له هذه الظروفُ أن يتعلَّم لغتين من اللغاتِ الحية الحديثة: الإيطالية والألمانية، اللَّتين مكَّنتاه من إشراعِ نوافذهِ العقلية على الآفاق الحديثة للمعرفةِ الإنسانية، وأنشأتا داخل شَخْصِيته جَدَلاً فعّالاً بين نَمطين من التكوين الثقافي: ثقافة تقليدية أصيلة، جاسَ خلالَها ببصيرةٍ نافذةٍ وتمرَّسَ بدقائقِ علومِها، وتجدَّدت في أعماقهِ رغبةٌ صادقةٌ في تجديدِها، وترسيخِ الولاءِ لها من خلالِ أُفُقٍ معرفيٍّ جديد. وثقافةٍ حديثةٍ عاينها في سِنٍّ راشدةٍ وفكرٍ ناضجٍ، ووعيٍ عميقٍ بالذات، وقدرةٍ على اختيارِ الملائم من الأفكارِ والمنهجيات، فاجتمع من هذا التكوين الثقافي شخصية محافظةٌ معاصرةٌ في آن؛ «إذا بهرتك بنبرتها الخطابية السلفية، فإنَّها قادرةٌ على إرضاءِ عقلك حين تجدُ في بحوثِها تأثُّراً خَفِيّاً بإحكامِ الأسلوب العلميِّ كما يعرفُه الأوروبيون في أبحاثهم»[81].

انخرط أمين الخولي في معتركِ الحياةِ الثقافيةِ، تحدوه رغبةٌ مشبوبةٌ في تجديدٍ شاملٍ وجَذْريٍّ للثقافةِ العربية الإسلامية، منطلقاً من شعار «أوَّلُ التجديدِ قَتْلُ القديم فَهْماً». وإذا كان بَحْثُنا هذا مقصوراً على دراسةِ الإسهام الذي أسهمَ به الخولي في تجديد نظرية التفسير القرآني، فإنَّ صورتَه العلميةَ لن تكتملَ إلّا بالإشارةِ إلى جهوده الأخرى في التجديد، فقد كان هذا الهاجسُ مستبدّاً بعَقْلِه وقَلمِه، ومن هنا نَفْهَمُ عنايتَه، وربما إفراطَه بفكرةِ التجديد، ويأتي كتابُه «مناهج تجديدٍ في النحوِ والبلاغةِ والتفسير والأدب» في طليعةِ كُتبه الدالةِ على منازعهِ الفكرية، وكذا القولُ في كتابه «المجدّدون في الإسلام»،

---

(80) طبانة، بدوي. **سوانح وآراء في الأدب والأدباء**، لونجمان: مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، 1997م، ص85.

(81) عيّاد. **الرؤيا المقيدة، دراسات في التفسير الحضاري للأدب**، مرجع سابق، ص167. انظر أيضاً مقدّمة شكري عياد في:
- الخولي، أمين. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، القاهرة: دار المعرفة، 1961م، ص9 حيث وصف علاقة أستاذه بالثقافةِ الغربية بقوله: «وتتهيّأ له سبلُ الرحلة إلى الغربِ في سِنٍّ مبكرة، وعلى قَدْرٍ من النُّضجِ يؤذِنُ بالوعي الحذرِ ويغري باليقظةِ المستفيدة».

وكلا الكتابين عميقُ الإيحاء بأصالةِ فكرةِ التجديد وتَغْلغُلها في شخصيةِ الخولي[82].

وبخصوصِ تجديدِ نظريةِ التفسير القرآني لدى الخولي، فقد تبلورت أفكاره الأساسية في مقالته الشهيرة «مادة تفسير» التي أسهم بها في دائرة المعارف الإسلامية، ثم ضَمَّنها كتابه «مناهج تجديدٍ في النحوِ والبلاغةِ والتفسير والأدب»؛ إذ كتب فَصْلاً قَيِّماً في مفهوم «التفسير» ونشأتِه واتجاهاته وألوانه، ليُقَدِّمَ بعد ذلك رؤيتَه الخاصة تحت عنوان «التفسير اليوم»، منطلقاً من اعتراضٍ جوهري على أستاذه محمد عبده، الذي كان يرى أنَّ الغرضَ الأوّلَ والأهمَّ في التفسيرِ، أن يكونَ مُحقِّقاً لهدايةِ القرآنِ ورحمته، مُبَيِّناً لحكمةِ التشريعِ في العقائدِ والأخلاقِ والأحكام على الوجه الذي يجذبُ الأرواح. وهو مقصِدٌ في نظر الخولي جليلٌ ولا شَكٌّ، «لكن ليس بِدْعاً من الرأي -والكلام للخولي- أن ننظُرَ في هذا المقصدِ لنقول: إنه ليس الغرضَ الأوّلَ من التفسير. . . بل إنَّ قَبْلَ ذلك كلِّه مقصِداً أسْبقَ، وغرضاً أبْعَدَ تتشعَّبُ عنه الأغراضُ المختلفة، وتقومُ عليه المقاصدُ المتعدّدة، ولا بُدَّ من الوفاءِ به قبل تحقيقِ أيِّ مقصدٍ آخَرَ. . . وذلك هو النظرُ في القرآنِ من حيثُ هو كتابُ العربيةِ الأكبرُ، وأثَرُها الأدبيُّ الأعظَمُ؛ فهو الكتابُ الذي أخْلَدَ العربية وحمى كيانَها وخَلد معها. . . وتلك صفةٌ للقرآنِ يعرفها العربيُّ، مَهْما يختلف به الدينِ، أو يفترقْ به الهوى، ما دام شاعراً بعربيته. . . وسواءٌ بعد ذلك أكان العربيُّ مسيحياً أو وثنيّاً. . . أم كان المسلمَ المتحنِّفَ، فإنَّه سيعرفُ بعروبيته منزلةَ هذا الكتابِ في العربية، دون أن يقومَ ذلك على شيءٍ من الإيمانِ بصفةٍ دينيةٍ للكتاب، أو تصديقٍ خاصٍّ بعقيدةٍ فيه»[83].

---

(82) يوضِّحه قول نصر حامد أبو زيد: «اهتمَّ الخولي بتطبيق منهج «التجديد» على دراسةِ اللغة (النحو)، البلاغة، تفسير القرآن، والأدب ... وكان يذهبُ إلى أنَّ النهضةَ تبدأ دَوْماً ـ كما أثبت التاريخ ـ بالتجديد في الفنون والآداب. وهو يعتقدُ أنَّ مِثْلَ هذا التجديد في الفنون والآداب يُمثِّلُ شرطاً أساسياً لتطوُّر الوعي الفكري والجمالي لدى الشعب المصري لكي يكون قادراً على بلوغِ نهضةٍ إسلامية حقيقية شاملة» انظر:

- Abu-Zayd, ''The Dilemma of the Literary Approach to the Quran,'' 22.

(83) الخولي. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، مرجع سابق، ص303. وانظر: =

وعليه «فإنَّ العربيَّ القُحَّ، أو مَنْ ربطَتْهُ بالعربيةِ تلك الروابط، يقرأُ هذا الكتابَ الجليلَ، ويدرسُه دَرْساً أدبياً كما تدرسُ الأُممُ المختلفةُ عيونَ آدابِ اللغاتِ المختلفة، وتلك الدراسةُ الأدبيةُ لأثرٍ عظيمٍ كهذا القرآنِ هي ما يجبُ أن يقومَ به الدارسون أوّلاً، وفاءً بحَقِّ هذا الكتابِ ولو لم يقصدوا الاهتداءَ به، أو الانتفاعَ بما حوى وشَمَلَ، بل هي ما يجبُ أن يقومَ به الدارسون أوّلاً، ولو لم تَنْطوِ صدورُهم على عقيدةِ ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يُردِّدُ المسلمون الذين يَعدّونه كتابَهم الأقدسَ، فالقرآنُ كتابُ الفَنِّ العربيِّ الأقدسُ، سواءٌ أَنَظر إليه الناظرُ على أنّه كذلك في الدين أم لا»[84].

لقد وضَّح نصر حامد أبو زيد هذه المسألة على وجه الخصوص بقوله: «وقد احتجَّ أمين الخولي لهذا المنهج على أنَّه المنهجُ الوحيدُ القادرُ على شرحِ إعجازِ القرآن، مستنداً في ذلك إلى أنَّ قبولَ العربِ القرآنَ، وبالتالي قبولَهم الإسلام، إنَّما كان مؤسَّساً على إدراكهم ما للنَّصِّ القرآنيِّ مِن تفوُّقٍ أدبيٍّ مُطْلَقٍ، مقارنةً بغيرِه من النصوصِ البشرية، وبكلماتٍ أُخرى: فقد قَبِلَ العربُ الإسلامَ على أساسٍ من تقديرهم للقرآنِ، وتقويمهم إيّاه، بوَصْفِه نَصّاً أدبياً يتجاوزُ جميعَ الإنتاجِ الأدبيِّ البشريِّ، وعليه، فإنَّ المنهجَ الأدبيَّ في دراسةِ النص القرآني يجبُ أن يُلغيَ ويُبْطِلَ أيَّ منهجٍ آخر ويَحلَّ محلَّه، سواءٌ أكان ذلك المنهجُ دينياً-لاهوتياً، أو فلسفياً، أو أخلاقياً أو صوفياً، أو شرعياً»[85].

ويمضي أمين الخولي -وباحتدامٍ ملحوظٍ- في الاحتجاجِ لنظريته الجديدة

= - فيلد، شتيفان. «ترجمة القرآن الكريم، اشكاليات وأبعاد»، **مجلة التسامح**، ع11، 2005م، ص271.

(84) الخولي. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، مرجع سابق، ص303-304.

(85) Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," 8.

ويوضّح نصر أبو زيد في موطنٍ آخر هذه النقطة بقوله: «وليس معنى أنَّ القرآنَ أثَرٌ فنّيٌّ عربيٌّ أنّه ليس كتاباً دينياً مقدَّساً منزَّلاً من عند الله على نبيِّه محمد، بل المعنى أنّه يمارسُ تأثيرهُ وفاعليّته على المسلم وعلى غيرِ المسلم كذلك، من خلالِ خصائصِه الأدبيةِ والفنيّةِ المميّزةِ له والفارقة له عمّا سواه من النصوص، وهو التمييز والتفريق الذي أطلق عليه القدماء اسم «الإعجاز». انظر:

- أبو زيد. **القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً**، مرجع سابق، ص148.

في تفسير القرآن وقراءته قراءةً أدبيةً محضةً تنطلقُ من اللغةِ ابتداءً فيقول: «وهذا الدرسُ الأدبيُّ للقرآنِ في ذلك المستوى الفَنِّي، دون نَظرٍ إلى أيِّ اعتبارٍ ديني. هو ما نعتدُّه وتعتدُّه معنا الأممُ العربيةُ أصلاً، والعربيةُ اختلاطاً، مقصداً أوَّلَ، وغَرَضاً أبْعَدَ يجبُ أن يسبقَ كلَّ غرضٍ، ويتقدَّمَ كلَّ مقصد. ثم لكلِّ ذي غَرَضٍ أو صاحبِ مقصدٍ بعد الوفاء بهذا الدرسِ الأدبيِّ أن يعمدَ إلى ذلك الكتابِ، فيأخُذَ منه ما يشاء... ويرجعَ إليه فيما أحبَّ من تشريعٍ، أو اعتقادٍ، أو أخلاق، أو إصلاحٍ اجتماعي، أو غير ذلك. وليس شيءٌ من هذه الأغراضِ الثانية يتحقَّقُ على وَجْهِه إلّا حين يعتمدُ على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد، دراسةً صحيحةً، كاملةً، مُفهمةً له، وهذه الدراسةُ هي ما نسمِّيه اليومَ تفسيراً، لأنه لا يمكنُ بيانُ غرضِ القرآنِ ولا فَهْمُ معناه إلّا بها»[86].

لقد اعترضَ عفَّت الشرقاوي -وربما شكري عيّاد- على أمين الخولي في اقتصاره على الجنس العربيِّ، أو مَنْ ربطتهم بالعروبةِ صلاتٌ وثيقة في فهم القرآن، وإدراك مرامي إعجازه. «وكأنَّهم وحْدَهم المخاطبون بهذه الرسالة، وفي هذا ما ينأى بمباحثِ الإعجاز عن تمثُّلٍ أصيلٍ لمعانٍ إنسانيةٍ عامّة، فقَصْرُ مباحثِ الإعجازِ على هؤلاءِ لا يَتَّفقُ وطبيعةَ تلك المعجزة الخالدة. ولقد كان من الخير في مجالِ الدعوةِ إلى الدراسةِ الفنية الأدبيةِ لهذا النص المقدَّس أن يُوجَّه الباحثون أيضاً إلى الكشفِ عن القيَم الإنسانية العامة... فليس البحثُ في المعاني التي يُوحي بها القرآنُ مطلباً وراءَ التفسيرِ الأدبيِّ، بل هو من صميم التفسيرِ الأدبي إذا أرَدْنا أن ندرسَ القرآنَ درساً أدبياً، كما تدرسُ الأممُ المختلفة عيونَ آداب اللغاتِ المختلفة»[87] وفي هذا السياق يقول شكري عيّاد: «فليس يكفي الباحثَ حين يتصدَّى لدراسةِ كتابٍ من عيون الأدب أن يُبَيِّنَ معاني ألفاظه، ووجوه البلاغةِ في تعبيره إذا لم يُفْرِغْ جُهْدَه في بيانِ قيمتِه

(86) الخولي. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، مرجع سابق، ص304.

(87) الشرقاوي. **الفكر الديني في مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص303.

الإنسانية، بإبرازِ ما يُضيفُه إلى النفسِ الإنسانيةِ من وَعْيٍ جديدٍ بذاتها، وإدراك دقيق لما حَوْلها»[88].

ويمضي أمين الخولي قُدُماً في تجديد نظرية التفسير حين يقترح تفسير القرآن تفسيراً موضوعياً، يخالفُ عن طريقهِ الأسلافِ الذين كانوا يفسِّرونَه على ترتيب سُوَرِه وآياته «فالقرآن لم يُرَتَّب على الموضوعاتِ والمسائل، فيفرد كلُّ شيءٍ منها ببابٍ أو فَصْلٍ يَجْمعُ ما وردَ فيه عن هذا الموضوع أو تلك المسألة، فليس على ترتيبِ كتب العقائد مع ما فيه من أُصول العقيدة، وليس على ترتيبِ كتب التشريع مع ما فيه من أصول التشريع... إنَّما جرى القرآنُ على غيرِ هذا كُلِّه، فعرضَ لكثيرٍ من الموضوعات. ولم يَجْمع منها واحداً بعَيْنه... وإنَّما نثر ذلك كلَّه نَثْراً، وفَرَّقه تفريقاً، فيبدو للناظرِ أنَّ تفسيره سوراً وأجزاءً لا يمكّنُ من الفهمِ الدقيقِ، والإدراك الصحيح لمعانيه، وأغراضهِ إلّا إنْ وقف المُفسِّرُ عند الموضوع يستكملُه في القرآن ويستقصيه إحصاءً، فيردَّ أوّلَه إلى آخرِه، ويَفْهَمَ لاحقه بسابقه»[89] ثم ضَرَبَ مَثَلاً لذلك ما نجده في صَدْرِ سورة البقرة من حديثٍ عن المؤمنين، وأنَّه لن يُفْهَمَ الفَهْمَ الصحيحَ إلّا إذا قورنَ بنظيره ممّا ورد في سورة «المؤمنون»، في الجزء الثامن عشر من القرآن، ثم عقَّب على هذا المثالِ ونظائره من القرآن الكريم بقوله: «وأنت - أرشدك الله- مُقَدِّرٌ أن الذي يَفهمُ جُملةَ نصوصٍ خاصَّةٍ بموضوعٍ واحدٍ، إنَّما يصلُ إلى صحيح معناها ودقيقه بمعرفةِ سابقِها ولاحقِها، مُتقدِّمها ومتأخّرها، إذا ما كان الزمنُ قد تباعد بين تلك النصوصِ مثل هذا التباعد الزمني الذي بين آي القرآن»[90].

لا شكَّ في أنَّ البنيةَ القرآنيةَ التي بين أيدينا لا تعتمدُ الترتيب التاريخي للسورِ والآيات، وأنَّ هناك إجماعاً بين علماءِ التفسير على أنَّ ترتيب القرآن

(88) عيّاد، شكري. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1980م، ص10.

(89) الخولي. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، مرجع سابق، ص305.

(90) المرجع السابق، ص305-306.

بهذه الكيفية هو أمرٌ توقيفي، أُمِرَ به الرسولُ ﷺ، وأنَّ هذه البنيةَ لم تكن حائلاً بين علماءِ التفسير وبين القرآن، لا بل إنَّ الفاعلية الهائلة للقرآن في النفسِ الإنسانية قد تمَّت من خلالِ هذه البنية. وقد تنبَّه نصر حامد أبو زيد إلى هذا الأمر، وخلصَ إلى أنّه كان «من المتوقّع من الشيخ أمين الخولي -وقد انطلق من مفهوم أنَّ القرآنَ هو نَصُّ العربيةِ الأكبر وأثرها الفنيُّ الأقدسُ- أن يطرح منهجاً لدراسة النص دراسةً فنيةً أدبيةً في بنيتِهِ الراهنة، بصرفِ النظرِ عن كيفيةِ تركُّبِها من الوجهة التاريخية»[91].

وقد ربط أبو زيد بين هذه المنهجية في التفكير لدى أمين الخولي، وثقافتِهِ الأساسية المشبَّعة بعلم «أصول الفقه»، الذي يقوم منهجياً على جَمْعِ الآياتِ ذات الموضوع الواحدِ جمعاً إحصائياً، ثم ترتيبها ترتيباً تاريخياً قبلَ القيام بعمليةِ التفسير. وهو «منهجٌ لا يمكن التقليل من شأنه حين تتعلَّق الدراسةُ بموضوعاتِ القرآنِ، وقضاياه الفكرية والعقيدية والأخلاقية والاجتماعية، لكنّه ليس المنهج الأجدى في الدراسة الأدبية للقرآن»[92].

على الرغم من وجاهة التفسير الذي ذهب إليه نصر حامد أبو زيد، إلا أن بالإمكان أن نتساءَل: هل كان أمين الخولي متأثراً بجهود المستشرقين الألمان في مسألة إعادة ترتيب القرآن، وكونها الصورة الصحيحة القادرة على إعطاء معرفة دقيقة عن نشأة الإسلام، وبناء المجتمع الإسلامي، وهو العمل الشاق المذهل الذي قام به تيودور نولدكه، وكان الخولي مطَّلِعاً عليه كما سيصرّح به؟ يبدو لي أن كلا السببين قد أثَّر في طريقة تفكير الخولي في بناء منهجية التفسير الأدبي للقرآن[93].

---

(91) أبو زيد. **القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً**، مرجع سابق، ص149.

(92) المرجع السابق، ص149.

(93) نولدكه، تيودور. **تاريخ القرآن**، ترجمة: جورج تامر، بيروت: اسم الناشر: ط1، 2004م، ص XVI.

- سل، كانون. **تطور القرآن التاريخي**، ترجمة: مالك مسلماني، 2005م، ص7. (كتاب الكتروني):

http://www.muhammadanism.org/Arabic/book/sell/hdq_arabic.pdf

وفي سياق الحديث عن تأثير الثقافة الغربية في فكر الخولي، لا بدَّ من وقفة نقدية مع ما جزم به أحمد محمد سالم في دراسته عن أمين الخولي من أثر الثقافة الغربية في تكوين نظريته الجديدة في التفسير، وأنه قام «في التفسير الأدبي للقرآن بتوظيف منتجات الثقافة الغربية وخاصة تراث التأويل -أو الهرمنيوطيقا- وذلك من أجل إخضاع النص للعقل»[94]، لأن قارئ النص عند الخولي، ولا سيَّما النص الأدبي، لا بد أن يُلوِّن هذا النص بتفسيره له، وفهمه إياه؛ إذ إن المتفهِّم للعبارة هو الذي يُحَدِّد بشخصيته المستوى الفكري لها، وهو الذي يُعَيِّن الأفق العقلي الذي يمتد إليه معناها، يفعل ذلك كله وفق مستواه الفكري، وعلى سَعة أفقه العقلي، . . . وبمقدار هذا يتحكَّم في النص، ويُحَدِّد بيانه. «وهذا التفسير يرتكز عند الخولي على اعتبار الأهمية للجانب اللغوي، والجانب النفسي لمُبدع النص الأصلي. وفي هذا يبدو الخولي متأثِّراً بِشيللرماخر [كذا] (1768-1834م)»[95].

ثم ينقل أحمد محمد سالم عن نصر حامد أبو زيد تلخيصاً لطبيعة التفكير التأويلي عند شليرماخر الذي «تقوم رؤيته على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، وبالتالي فهو يشير -في جانبه اللغوي- إلى اللغة بكاملها، ويشير -في جانبه النفسي- إلى الفكر الذاتي لمُبدعه. والعلاقة بين الجانبين عند شليرماخر علاقة جدلية، وكلَّما تقدَّم النص في الزمن صار غامضاً بالنسبة لنا، وصرنا من ثَمَّ أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم. وعلى ذلك لا بُدَّ من قيام «علمٍ» أو «فنٍ» يَعصِمُنا من سوء الفهم، ويجعلنا أقرب إلى الفهم. وينطلق شليرماخر لوضع قواعد الفهم من تصوُّره لجانبي النص: اللغوي والنفسي حيث يحتاج المُفسِّر للنفاذِ إلى معنى النص

= ولا بد من الإشارة هنا إلى أن فكرة ترتيب القرآن تاريخياً قد تتبَّعها المؤرخون العرب القدماء، وذكر اليعقوبي تصوراً دقيقاً لهذه المسألة. انظر:
- العباسي، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي**، بيروت: دار صادر، د.ت.، ج2، ص33 وص43.

(94) سالم، أحمد محمد. **الإسلام العقلاني: تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي**، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2009م، ص111.

(95) المرجع السابق، ص112.

إلى موهبتين: الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية»[96]، ثُمَّ ينقل أبو زيد عن شليرماخر قوله: «الموهبة اللغوية وحدها لا تكفي، لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللامحدود للغة، كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي، لأنها مستحيلة الكمال، لذلك لا بد من الاعتماد على الجانبين»[97].

وعلى الرغم من الإيضاحات الهامَّة التي قدَّمها نصر حامد أبو زيد في سياق الحديث عن نظرية التأويل لدى شليرماخر، إلا أن ذلك لا يُقَدِّم عوناً نقدياً لإثبات الصلة بين الخولي وشليرماخر، بل إن أبا زيد نفسه -وهو أحد أهم دارسي الخولي- لم يُصَرِّح بهذه العلاقة بحدود معرفتي بكتاباته، وما ذهب إليه أحمد سالم من أن أمين الخولي «قد أقام في أوروبا من الفترة (1923-1927) وعاش في إيطاليا وألمانيا، وأنه كان يجيد اللغتين الإيطالية والألمانية، فمِن الطبيعي أن يَطَّلِع على جهود الفيلسوف الألماني شيللرماخر الذي أرسى دعائم التفسير الأدبي للنصوص المُقَدَّسة والأدبية معاً»[98] لا ينهض دليلاً على إثبات هذه الصلة عن طريق الحدس والتخمين، لا سيَّما أن أمين الخولي لم يُصَرِّح بذكر أي أثر لهذا التراث التأويلي في نظريته الجديدة للتفسير القرآني، بل إن الموازنة بين نظرية الخولي في التفسير ونظرية شليرماخر في التأويل لا تُشير إلى هذه الصلة المزعومة. وإذا كان ثمَّة حاجة لإحالة نظرية الخولي في التفسير إلى التراث التأويلي الألماني فربَّما كانت أفكار الخولي أقرب إلى أفكار التأويلي الألماني جوهان سِمْلر (1725-1791م) الذي يقول بالحرف الواحد: «أهم شيءٍ في حِرفة الهرمنيوطيقا، هو معرفة الشخص بالكيفية التي استعمل فيها الإنجيل اللغة بطريقة ملائمة ودقيقة، مع ضرورة استحضار الظروف التاريخية المُحيطة بالخِطاب الإنجيلي، كذلك في قدرة المرء المعاصر على التكلم بهذه الأمور بطريقة تلائم مُتغيِّرات الزمان

---

(96) أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2001م، ص20.

(97) المرجع السابق، ص21.

(98) سالم. **الإسلام العقلاني: تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي**، مرجع سابق، ص113.

والظروف»[99]. وهذا النص شديد الشَّبه بما يشترطه الخولي من ضرورة الخبرة بالمعنى التداولي للألفاظ كما استعملت في القرآن، فضلاً عمَّا يشترطه من الخبرة الدقيقة بالسياق الشامل، الذي ظهر فيه القرآن، والذي سمّاه بالبيئتين: المادية والمعنوية، والذي لا يزيد عن كونه مجموعة الظروف التاريخية المُحيطة بالخطاب بحسب لغة سِمْلِر. بَيْدَ أن كلا الأمرين لا ينهض حُجَّةً لإثبات صلة الخولي بالتراث التأويلي كما تَبَلْوَر في سياق الثقافة الألمانية على وجه التحديد.

إن الخلاصة التي انتهى إليها أمين الخولي بخصوص المنهج الإجرائي المقترَح للتفسير هي أن يُفَسَّرَ القرآن موضوعاً موضوعاً، وأن تُجْمَع آيهُ الخاصةُ بالموضوع الواحد جمعاً إحصائياً مستقصياً، وأن يُعرف ترتيبها الزمني ومناسباتها وملابساتها الحافَّة بها، ثمَّ يُنْظَرَ فيها بعد ذلك لِتُفَسَّر وتُفهم، فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى، وأوثق إلى تحديده[100]. بَيْدَ أنَّ هذه الخطوة المنهجية في التفسير مرتبطةٌ بخطوتين منهجيتين أُخرَيين، لا تتمُّ الدراسة الأدبية للقرآن إلا بهما. أمَّا الأولى فهي دراسة ما حول القرآن، وأمَّا الأُخرى فهي دراسةٌ في القرآن[101].

فأمّا الدراسة الأولى فهي نوعان: دراسةٌ خاصةٌ قريبةٌ من القرآن، وهي ما لا بد من معرفته ممَّا حَوْلَ كتابٍ جليلٍ كهذا الكتاب -يعني القرآن الكريم- ظهر في زهاء عشرين عاماً... ثمَّ ظلَّ مُفَرَّقاً سنين حتى جُمِعَ في أدوار مختلفة وأحوال مختلفة، وكان جَمْعُه وكتابته عملاً ساير زمناً طويلاً، وناله من ذلك ما ناله... ثمَّ هناك قراءَتُه -يعني القراءات القرآنية- ومسايرة هذه القراءةِ للتطور اللغوي الذي تعرضت له اللغة العربية بفعل النهضة الجادة التي أثارتها الدعوة الإسلامية... فتلك الأبحاث من نزول وجمع وقراءةٍ وما إليها، هي

---

(99) جاسبر، دايفيد. **مقدمة في الهرمنيوطيقا**، ترجمة: وجيه قانصو، الجزائر: الدار العربية للعلوم/ناشرون، منشورات الاختلاف، 2007م، ص107.

(100) الخولي. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، مرجع سابق، ص306.

(101) المرجع السابق، ص307.

التي عُرفت باسم علوم القرآن... ومثل تلك الأبحاث جِدُّ لازمةٍ في نظر دارسي الآثار الأدبية، ولا بُدَّ منها لفهم النصوص المدروسة»[102]. وهو شيءٌ قد شعر به القدماء أنفسهم، بل صرَّح السيوطي (توفي 911 هـ) بأن كتابه الضخم «الإتقان في علوم القرآن» ما هو إلا بمثابة مقدمة لتفسيره الكبير «مجمع البحرين، ومطلع البدرين، الجامع لتحرير الرواية وتقرير الدراية»[103]. ثمَّ أشار أمين الخولي إلى جهود المحدثين في هذا السياق، وخصَّ بالذكر كتاب «تاريخ القرآن» للمستشرق الألماني تيودور نولدكه (Noldeke) الذي دشن مشروع الدراسات الاستشراقية الفيلولوجية حول النص القرآني، وقدم دراسةً عميقةً مُتقَصِّيةً مازالت تحتل مكانة هامة في سياق الدراسات الجادة حول القرآن، واشترك في تحقيقه وإكمال طبعته نفر من علماء الألمان مثل شفالي وزيمون[104] وبرجستراشر.

ثم أشار إلى العوائق المادية التافهة التي حالت دون نشر الكتاب بالعربية، بعد أن اضطلع بأعباء ترجمته أحد شباب كلية الآداب، بمعاونة بعض الأساتذة الألمان، «مع أن أبحاث هؤلاء المحدثين قد أفاضت على تلك الموضوعات ألواناً من العناية العلمية، إن لم تَخْلُ من الاتهام، فإنها لن تخلو من روح النقد والتمحيص، التي لابد منها في تناول هذه الأبحاث[105] واصفاً تلك الدراسات بأنها ضرورية لتناول التفسير حسب المنهجية المقترحة، حتى ما ينبغي مطلقاً أن يتقدم لدرس التفسير مَنْ لم يَنَلْ حَظَّه من تلك الدراسة الخاصة القريبة حول القرآن، ليستطيع فَهْمَه فهماً أدبياً صحيحاً

---

(102) المرجع السابق، ص308.

(103) السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمود القيسية ومحمد أشرف الأتاسي، الإمارات العربية المتحدة: مؤسسة النداء، 2003م، ج1، ص18، و ج4، ص414.

(104) هكذا قال أمين الخولي والذي ذكره جورج تامر في ترجمته لكتاب نولدكه هو أن ثلاثة من العلماء الألمان قد أسهموا في نشر الكتاب وهم: فريدرش شفالي، وأوغوست فيشر، وغوتهلف برجستراشر. انظر:
- نولدكه. **تاريخ القرآن**، مرجع سابق، صXI.

(105) الخولي. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، مرجع سابق، ص309.

مسترشداً بتلك الملابسات الهامّة في الفهم[106].

لقد وضّح شكري عيّاد هذه الإشارة الدقيقة من شيخه الخولي إلى طبيعة الدراسات الاستشراقية حول القرآن، وبيّن أنّ «لهؤلاء المستشرقين طريقةً خاصةً في دراسة القرآن تقوم على دعامتين: فأمّا الدعامة الأولى فهي أن القرآن قد نزل مقسماً في فترةٍ من الزمن تبلغ نَيّفاً وعشرين عاماً، فكان مما اقتضاه تطوّر الزمن، أن تتغير موضوعاته وأسلوبه حسب تغيّر ظروف نزوله. والدعامة الثانية: أن القرآن من إنشاء محمدٍ، وأن محمداً استعاد كثيراً من الأفكار التي بثّها فيه من الأفكار اليهودية والنصرانية، التي كانت معروفةً في بعض البيئات في الجزيرة العربية، أو قريباً منها، كما استمد بعض المعاني من الشعراء الجاهليين»[107]. وفي هذا السياق يؤكّد شكري عيّاد أن هؤلاء المستشرقين لا يقفون عند مسائل تتصل بتاريخ القرآن كقراءاته، وتدوينه، والمعرّب فيه، ولكن هذه المباحث جزء من دراستهم التاريخية للقرآن، التي ترمي إلى فهمه على النحو السابق، فهم يتناولون معاني القرآن وفقاً لهذه الدراسة التاريخية، ويردّونها إلى أصولها فيما يزعمون»[108]. ثم ذكر مثالاً من عمل المستشرق كارادي الذي كتب مادة «جنة» في دائرة المعارف الإسلامية، ذهب فيها إلى أن فكرة الحور والولدان في الجنة، يغلب أن تكون خطرت لمحمدٍ، أو لأحد أساتذته المجهولين، من مشاهدة بعض الرسوم المسيحية التي كانت منتشرة في ذلك العهد، والتي تصور مناظر من الجنة وفيها الملائكة فحسبهم محمدٌ حوراً وولدانا»[109].

أما القسم الثاني من الدراسة الأولى فهو دراسةُ ما حول القرآن وهو «ما يَتّصل بالبيئة المادية والمعنوية، التي ظهر فيها القرآن وعاش، . . . فروحُ القرآن عربية، ومزاجه عربي، وأسلوبه عربي ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزُّمَر:

(106) المرجع السابق، ص 309.

(107) عيّاد. **دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب**، مرجع سابق، ص20.

(108) المرجع السابق، ص 20

(109) المرجع السابق، ص 20

28] والنفاذ إلى مقاصده إنّما يقوم على التمثّل الكامل، والاستشفاف التام لهذه البيئة العربية المادية... فكلّ ما يتّصل بتلك الحياة المادية العربية، وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربي المبين»[110] ثم ذكر البيئة المعنوية بكل ما تتسع له هذه الكلمة من «ماضٍ سحيق، وتاريخٍ معروف، ونظام أسرةٍ أو قبيلة... وأعمالٍ مهما تختلف وتتشعّب، فكل ما تقوم به الحياةُ الإنسانية لهذه العروبة، وسائل ضرورية كذلك لفهم هذا القرآن العربي المبين»[111].

واضح هنا أن أمين الخولي يدعو لدراسة النص القرآني في سياقه الشامل الذي ظهر فيه، فالبيئتان: المادية والمعنوية، تشتملان -بالضرورة- على الأبعاد الدينية والاجتماعية والثقافية والتاريخية للسياق. ويبدو أن أمين الخولي قد شعر بجسامة هذه المطالب المعرفية، فاستدرك قائلاً: «ليس بالكثير في شيءٍ أن نطلب هذه الدراسة لبيئة القرآن وهذه حالته [يعني من حيث كَوْنُه أحدثَ الكتبِ السماوية عهداً] لأن الكتب الدينية الأخرى أقدمُ من القرآن بالقرونِ المتطاولة، وبيئاتُها قد عَفَتْ معالمها، ولغاتها قد تخلَّت عنها إذ خرجت من الحياة، ولكنّا نجد ما في الكتب الدينية جميعها من حيٍّ وجماد، وحادثةٍ وعلمٍ قد أُفْرِد بالدراسة، ووُضعت له الكتب المطوّلةُ والمعاجم المستوفاة، حتى ما يفوت منها شيءٌ من ما ينبغي معرفته، وهذا كله إلى جانب الدراسات التاريخية والأدبية والدينية والقانونية والاجتماعية العميقة المقارنة»[112].

أما النوع الثاني من الدراسة فهو النظر في القرآن نفسه.

وهذا هو جوهر المنهج التطبيقي في دراسة النص القرآني. وقد رتّب أمين الخولي الخطوات المنهجية في هذا النوع ضمن إحساسٍ عميقٍ بأهمية النظام داخل البنية اللغوية. فالخطوة الأولى تبدأ بالنظر في المفردات، بحيث يراعى عند هذا النظر «قضية الظواهر النفسية والاجتماعية، وعوامل حضارة الأمة،

---

(110) الخولي. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، مرجع سابق، ص310.
(111) المرجع السابق، ص 310.
(112) المرجع السابق، ص311.

وما إلى ذلك مما تعرّضت له ألفاظ العربية؛ فإن من الخطأ المبين أن يَعْمَد متأدّبٌ إلى فهم ألفاظ هذا النص القرآني الأدبي الجليل فهماً لا يقوم على التقدير التامّ لهذا التدرّج، والتغير الذي مسّ حياة الألفاظ ودلالاتها»[113].

لقد كان أمين الخولي واعياً بصعوبة هذا المطلب، وعُسْرِ تحقيقه في ثقافة لا تمتلك معاجمَ لغويةً تُسعفُ على تحقيق هذه الغاية، من حيث العنايةُ بالتطوّر الدلالي للألفاظ في مسيرتها التاريخية. وفي هذا السياق يوجّه نقداً لاذعاً لطريقة الأسلاف في تصنيف المعاجم، «فأكبر ما نملك من هذه المعاجم وهو «لسان العرب» قد كُتب على طريقة المِقَصِّ والغِراء كما يقول العصريون، فتجاورت فيه نصوصٌ تباعدت عصور أصحابها، . . . و«القاموس المحيط» عصاراتٌ غير ممتزجة لثقافات متغايرة متباينة، من فلسفة عقلية إلى طِبِّيةٍ عملية، فأدبيةٍ لغوية، فدينية اعتقادية»[114].

فإذا كان ذلك كذلك، فلا مندوحة للمفسر من النظر في المادة اللغوية للفظ الذي يريد تفسيره، ليُنَحِّيَ فيها المعاني اللغوية عن غيرها، ثم ينظر في تدرج المعاني اللغوية للمادة نظرة تُرتِّبها على الظن الغالب، فتُقدِّم الأسبق الأقدم منها على السابق، حتى يطمئن -ما استطاع- إلى شيء في ذلك، ينتهي منه إلى ترجيح معنىً لغويٍّ للكلمة »[115].

---

(113) المرجع السابق، ص312. وقد وضح مصطفى ناصف طبيعة الإحساس اللغوي لدى أمين الخولي بقوله: «كان الأستاذ أمين يتصور حياة اللغة في إطارِ تصوُّره لحياة الإنسان، وحياة الإنسان تقوم على تغير مستمر في نظام العلاقات»، ونقل عن محمد العلائي - صهر أمين الخولي وأحد أعضاء جماعة (الأمناء) التي أنشأها أمين الخولي - قوله: «لقد كان أمين الخولي في ملاحظته بعض مظاهر اللغة وأساليبها مشغولاً بالتقدم والتقهقر الذي يصيب العقل والإرادة في بعض المجتمعات، وكان مشغولاً بما يتعرَّض له المجتمع من اختلاط المعايير وضباب الرؤى، وكان يريد العثور على كل مظاهر الضباب التي تحيط باستعمالنا للغة وتفهُّمنا لها»، انظر:

- ناصف، مصطفى. **اللغة والبلاغة والميلاد الجديد**، الكويت: دار سعاد الصباح، 1992م، ص154.

(114) الخولي. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، مرجع سابق، ص313.

(115) المرجع السابق، ص313.

بعد هذه الخطوة المنهجية الشاقة المتمثلة في التمييز بين المعاني اللغوية للألفاظ ومعانيها الاصطلاحية، تأتي الخطوة التالية وهي البحث عن المعنى الاستعمالي (التداولي) للألفاظ في القرآن. وهذا يعني «أن خطوة النظر في المفردات لا تعني أن دلالة تلك المفردات مرهونة فقط بالاستخدام اللغوي خارج النص»[116]. فلا بد للباحث (المفسِّر) أن يتتبَّع ورود الألفاظ في القرآن لينظر في ذلك، «فيخرج منه برأيٍ عن استعمالها: هل كانت له وحدةٌ اطَّردت في عصور القرآن المختلفة ومناسباتها المتعددة، وإن لم يكن الأمر كذلك، فما معانيها المتعددة التي استعملها فيها القرآن؟ وبذا يُهتدى بمعناها، أو معانيها اللغوية إلى معناها أو معانيها الاستعمالية في القرآن»[117]. فإذا تم للمفسِّر تذليل عقبة المفردات في مستويَيْها: المعجمي والتداولي، انتقل إلى مرحلة النظر في المركبات، مستعيناً بذلك «بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة... إلخ»[118].

ويخشى أمين الخولي أن يُفهم من كلامه أن تكون هذه العلوم مقصودةً لذاتها في التفسير، فيستدرك قائلاً: «ولكن لا على أن الصنعة النحوية عمل مقصود لذاته... بل على أنها أداة من أدوات بيان المعنى وتحديده... ثم على أن النظرة البلاغية في هذه المركبات ليست هي تلك النظرة الوصفية التي تُعنى بتطبيق اصطلاحٍ بلاغيٍ بعينه... أو إدراج الآية في قسم من أقسام البلاغة... بل على أن النظرةَ البلاغية هي النظرة الأدبية الفنية، التي تتمثَّل الجمال القولي في الأسلوب القرآني، وتستبين معارف هذا الجمال، وتستجلي قسماته في ذوق بارع، قد استشفَّ خصائص التراكيب العربية، منضمَّاً إلى ذلك التأملات العميقة في التراكيب، والأساليب القرآنية، لمعرفة مزاياها الخاصة بها بين آثار العربية»[119].

---

(116) أبو زيد. **القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً**، مرجع سابق، ص150.

(117) الخولي. **مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب**، مرجع سابق، ص313- 314.

(118) المرجع السابق ص 314.

(119) المرجع السابق، ص314-315.

إن البحث عن تفرُّد النص الأدبي يرجع في أحد جوانبه -على الأقل- إلى طريقة متميزة في استعمال اللغة [120]. وهذا يعني أن أمين الخولي كان يقف على مشارف التفكير الأسلوبي. وبعبارة مصطفى ناصف: «كان يريد أن يخرج إلى أفق الأسلوبية»[121]، وهذه العبارة الدقيقة دالَّةٌ على إرادة كامنة، ناشئة عن غزارة التفكير في فلسفة اللغة وبلاغتها. ويُوَضِّح مصطفى ناصف هذا الاستنتاج بقوله: «ما زلت أذكر كتاباً له عن أبي العلاء عَنْوَن له باسم (رأي في أبي العلاء)، في هذا الكتاب حاول الأستاذ أمين أن يُغَيِّر الدرس الأدبي تغييراً لافتاً؛ فقد راح يحصي التضارب في أفكار أبي العلاء إحصاءً، ويتعقَّب هذا التضارب تعقُّباً مُفَصَّلاً، وكان يرى أن هذا التضارب عميقٌ في عقل أبي العلاء، وما زال في هذا المعنى حتى بدا له أن هذا التضارب لا يُبحثُ فحسب في إطار الأفكار، بل يجب أن يُدرس في إطار اللغة ذاتها، لغة أبي العلاء»[122]. ثم ذكر أن أمين الخولي ما زال يبحث في شعر أبي العلاء حتى عثر بصبره على كلمة «سرٍّ» التي أكثر المعرِّيّ من ذكرها، وقال: «إنَّ هذه الكلمة لم تلفت أذهان الدارسين لأبي العلاء؛ لأنهم شُغلوا بجانب عقلي فلسفي دون الجانب اللغوي، وكان يرى أن الجانب العقلي الفلسفي غير المرتكز على اللغة إخلال بواجبات الدرس الأدبي»[123].

بعد ذلك تساءل أمين الخولي قائلاً: «ما «سرُّ» أبي العلاء، وقد راح يتحدث في أُمهات المسائل الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية، في شجاعةٍ بالغة، حدَّ الجرأة في بعض الأحيان؟»[124]. ويُعَلِّق مصطفى ناصف على هذا التساؤل بقوله: «لقد كانت إثارة مثل هذا السؤال ذات أهمية كبيرة. لقد أراد أمين الخولي أن يتحدث عن الكلمات المفاتيح»[125]. ثم يُوضِّح الموقف

---

(120) عيّاد، شكري. **اللغة والإبداع، مبادئ علم الأسلوب العربي**، القاهرة: إنترناشونال برس، ط1، 1988م، ص60.

(121) ناصف. **اللغة والبلاغة والميلاد الجديد**، مرجع سابق، ص157.

(122) المرجع السابق، ص157.

(123) المرجع السابق، ص157.

(124) المرجع السابق، ص157.

(125) المرجع السابق، ص157-158.

النهائي لأمين الخولي بقوله: «والواقع أن رغبة الأستاذ أمين في الخروج إلى مباحث الأسلوبية متعددة النواحي. وفي سبيل العثور على هذه الكلمات المفاتيح، كان يُلِحُّ على ضرورة تَتَبُّع المعاني الاستعمالية للألفاظ في كل كتابٍ نقرؤه، وكان يرى أن المعاني الاستعمالية في تنوّعها ووحدتها، هي التي تهدي إلى لباب الدرس الأدبي»[126].

لقد أشار شكري عيّاد إلى أن أبحاث أمين الخولي قد تبلورت في سياق نظرية «الرومانسية» في نسختها العربية التي كانت سائدة آنذاك[127]، ومن خلال هذه النظرية «ربط الخولي ما بين دراسة اللغة والبلاغة والأدب من جانب، وتفسير القرآن من جانب آخر. وإذا ما كانت النظرية الكلاسيكية للإعجاز تستند إلى المفهوم الكلاسيكي للبلاغة، فإن هذا المفهوم يجب أن يُستبدل بالنظرية الحديثة للبلاغة التي تقيم علاقة مع النقد الأدبي. وتقتضي هذه العلاقة إقامة علاقة أخرى مع علم النفس، وهي علاقة توازي تلك التي ما بين النقد الأدبي والجمالية. وبالتالي فإن دراسة البلاغة يجب أن تُرَكِّز على دراسة الأسلوب الأدبي وتأثيره العاطفي على المتلقي/القارئ»[128]، لتكون هذه هي المهمة النقدية، التي سيتحمل أعباءها الناقد شكري عيّاد، التلميذ الأبرز لشيخ الأمناء أمين الخولي.

نموذج تطبيقي من تفسير أمين الخولي

استبدت نظرية المنهج الأدبي في التفسير بأعظم اهتمامات أمين الخولي. وليس بين أيدينا كبيرُ شيءٍ من آثاره في التفسير، باستثناء بعض المقاربات الموضوعية لمسائل محددةٍ في القرآن الكريم. ويشتمل كتابه «من هدي القرآن»[129] على ثلاث قراءات مطوَّلة لبعض القضايا الواردة في القرآن؛ إذ

---

(126) المرجع السابق، ص158.

(127) عيّاد. **اللغة والإبداع، مبادئ علم الأسلوب العربي**، مرجع سابق، ص25.

(128) Abu-Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach to the Quran," 23.

(129) الخولي، أمين. **من هدي القرآن**، الأعمال الكاملة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978م.

طبَّق منهجيته الأدبية في هذا الكتاب، الذي اشتمل على ثلاث دراسات هي: «القادة الرسل» و«في رمضان» و«في أموالهم» وهي في الأصل أحاديث إذاعية ألقاها بين عاميّ 1941 و1942م، ثمَّ جمعها بين دفتيّ هذا الكتاب، بعد أن صدَّره بمقدمةٍ لخَّص فيها المعالم الأساسية لمنهجه الأدبي، فقد أراد لهذه الأحاديث أن تكون «قبساتٍ من نتائج الدراسة الأدبية الفنِّية للقرآن، معجزة العرب البلاغية، والأصل الأكبر لدعوة الإسلام دراسةً تحاول عَرْضَ الهدي القرآني في تفسير الحياة، وتدبيرها ذلك التدبير الذي لنفسهِ صفة العموم والدوام»[130].

ثمَّ أعاد تلخيص القَسَمات الأساسية لهذا المنهج الأدبي، وسرد أهمَّها - ليكون القارئ على بيِّنةٍ من خصائصها العقلية، ومميِّزاتها الأدبية، قبل معاناة قراءة هذه الأحاديث، على النحو التالي[131]:

1. أنها تقصد إلى التدبير النفسي والاجتماعي في القرآن للحياة الإنسانية، وترى أن هذا هو المجال الخاص للقرآن، وهو السبيل المُفْرَدة لتحقيق أهداف الرسالة الإسلامية، وتأثيرها في الحياة.
2. أنها تَعْمَدُ إلى معاني الآيات القرآنية التي تُؤدِّيها ألفاظها العربية المُبينة، كما كان يفهمها أهل العربية، ولا تجاوز ذلك، فتُحمِّل ألفاظ القرآن شيئاً من المعاني الباطنية أو الإشارية، أو التأويلات المذهبية أو الصناعات، التي تنشط لها علوم العربية من نحوٍ أو بلاغة، وإذا ما تجاوز الألفاظ العربية فما ذلك إلّا إلى التماس ما للّفظ والنّظم من إيحاءاتٍ أدبية فنية.
3. أن هذه الأحاديث تتَّجه. . . إلى تفسير القرآن موضوعاتٍ لا سُوَراً، وأجزاءً وقِطَعاً متصلةً على ضربٍ من الترتيب، بل هي تتبع ما يخصُّ موضوعها من آيات في مُختلفٍ السور والأجزاء القرآنية، لأن هذا القرآن يُفَسِّرُ بعضُه بعضاً.

(130) الخولي. **من هدي القرآن**، مرجع سابق، ص8.
(131) المرجع السابق، ص9-11.

لقد توقَّف أمين الخولي في سياق دراسته لموضوع «الرسل» في القرآن عند قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۚ وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البَقَرَة: 245] وقَدَّم تفسيراً دالاً على قدرتهِ على تجديد القراءة وتجاوز المعنى المطروق. وعلى الرغم من بعض المواقفِ العاطفية في القراءة، إلَّا أن هناك ملامحَ منهجيةً لقراءةٍ علميةٍ منظَّمة، تُطَبَّقُ فيها الخطوات المنهجية، التي اقترحها لتطوير المدخل الأدبي لدراسة القرآن الكريم. يقول الخولي في كتابه «من هدى القرآن»: «رأينا أن القرآن يقرِّر المسئوولية الفردية في وضوح وجلاء. لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، ثم هو بهذا الوضوح وتلك الإحاطة نفسها، يُقرِّر المسؤولية الاجتماعية، على مثال ما يقرر الوحدة الاجتماعية، في قوة وسموّ، وبذلك يُحمِّل القادةَ المُتَّبَعين آثار أعمالهم، التي يتبعهم فيها غيرهم، ويتأثر الناس فيها بفعلهم. وإذا كانت لا تزر وازرة وزر أخرى، وإن تَدْعُ مُثقَلة إلى حِملها لا يُحْمَلُ منه شيء ولو كان ذا قربى، فذلك تقرير المسؤولية وعدم الإفلات، حين يثبت في الوقت نفسه جزاء المضلِّين غيرهم بقوله: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ ۖ وَلَيُسْـَٔلُنَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَمَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾ [العَنكبوت: 13] وعلى هذا الأصل جعل الضعف جزاء القادة المخطئين، وعرض ذلك في غير صورة واحدة.. فحيناً كان دعوةَ أتباعهم عليهم إذ يقولون: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ ٱلْعَذَابِ وَٱلْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ [الأحزَاب: 68] وحيناً كان عقاباً للمُقرَّبين المقتدين بهم إذ أخطأوا، كقوله: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ۚ﴾ [الأحزَاب: 30] وكنت بهذه المناسبة قد أَهبْتُ بهُواة الفن القرآني، أن يقدِّروا أن لاستعمال القرآن وحدةً فنية، وفكرة أدبية، حين يعبّر بالضعف أو الضعفين، وأن له في هذا أصلاً ثابتاً، يربط قريب الآيات ببعيدها، ومكيَّها بمدنيِّها مهما يتراخى الزمن، وتتباعد الأيام.. ونريد هنا لنقف عند هذه الوحدة للاستعمال القرآني، في تعبيره بالضعف والضعفين، وهي وقفة أدبية، نشرف فيها على آفاق من طرائفِ الفنِّ القولي، الذي ذهب به هذا القرآنُ كتابُ العربية الأكبر... على أنها ليست وقفة يراد منها الفن للفن، بل هو فنه المرتبط بالهدف الاجتماعي الذي يرمي إليه القرآن دائماً، نبتغيه أول ما نبتغي

من هذه الأحاديث.. فإذا ما قال قائلون: إن الفنَّ لا يلتزم الفضيلة موضوعاً له، وإِنَّ الفن يُرْجى للفن وحده، فإنا لا نأخذ هنا، بهذا الاتجاه، ولا نحسب القرآن قد أخذ به، لأنه يجعل فنه القوي وسيلة لإصلاح الحياة البشرية، ذلك الإصلاح الخلقي والاجتماعي العام الذي أنزل من أجله هُدىً للناس ورحمة ﴿يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسرَاء: 9] فَنَظرُنا فيما يرمي إليه القرآن، حين يستعمل الضِّعْفَ في ثوابٍ وعقاب، إنّما يرادُ منه أن نعرف: هل في ذلك فكرة ثابتة تتم بها وحدة الاستعمال التي نطمئن إلى تقريرها والقول بها؟

ثم ما صلة هذه الفكرة في التعبير، بالمرمى الاجتماعي والخلقي في تبعات القادة، ومسؤوليات أولئك المتَّبَعين؟، ثم إننا نرمي من وراء ذلك كله إلى الارتياض والدعوة للأخذ بالنظرة الشاملة، والفكرة الجامعة في تفسير القرآن، راجين أن يتمسك بها أصحاب القول في تفسيرات اليوم، فيتتبعوا استعماله في المواطن المتباعدة، والمناسبات المتغايرة، ليستشفوا من وراء ذلك، نظرياته المتباعدة، في نَظْمه وصَوْغِه.. ولا يكتفون بالنظرة الجزئية، إلى الكلمة في الآية، والآية في السورة، لأن ذلك لا يلائم أهمية هذا الكتاب، ولا يهدي إلى دقائق مراميه الإصلاحية الكبرى، التي يحتملها نظمُه المُعْجِزُ وصَوْغُه الباهر، ولا يمكن فهمُه الفَهْمَ الحقَّ إلا بالملاحظة المتتبِّعة الوافية.. ولئن كان هذا الاتجاه ينتهي بنا إلى معانٍ لم يهتد إليها المفسرون الماضون، فلا جَرَمَ أن نخالفهم في فهم بعض الآي أو العبارات.. ولا تثريبَ علينا في هذه المخالفة، لأنهم لم يستوفوا رد الشَّبيهِ إلى الشبيه، وضمَّ النظير إلى النظير من نظم القرآن واستعماله.. أَحْسَنَ الله إليهم بما بذلوا من جهد، ووَفَّق مَنْ بَعدهم إلى الوفاء بما بقي من ذلك ووجب، فرقاً بين الأعصر وتدرجاً مع الزمن.

يا هُواةَ الفنِّ القرآني: تروْنَه يستعمل كلمةَ «ضِعْفٍ» في حديثه عن العذاب، وأكثره عن حال الأتباع الضالّين وقادتهم، يتلاومون في النار يتحاجون: ﴿قَالَ ٱدْخُلُواْ فِىٓ أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ فِى ٱلنَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَىٰهُمْ لِأُولَىٰهُمْ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ

أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ ٱلنَّارِۖ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَـٰكِن لَّا تَعْلَمُونَ وَقَالَتْ أُولَىٰهُمْ لِأُخْرَىٰهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: 38-39] وفي مثل هذا الموقف أيضاً يحكي حال الرؤساء الطاغين إذا دخلوا النار، واقتحمها معهم فوج تبعهم في الضلال... يقول القادة عن أتباعهم الضالين: ﴿لَا مَرْحَبًۢا بِهِمْۚ إِنَّهُمْ صَالُواْ ٱلنَّارِ﴾ [صٓ: 59] فيقول التابعون للرؤساء: ﴿بَلْ أَنتُمْ لَا مَرْحَبًۢا بِكُمْۖ أَنتُمْ قَدَّمْتُمُوهُ لَنَاۖ فَبِئْسَ ٱلْقَرَارُ﴾ [صٓ: 60] وما يلبثون أن يدعوا عليهم: ﴿رَبَّنَا مَن قَدَّمَ لَنَا هَـٰذَا فَزِدْهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِى ٱلنَّارِ﴾ [صٓ: 61]. وفي الحديث عن العذاب أيضاً يذكر كلمة ضِعف، حين يتوعد رسولَ القرآنِ ﷺ بما يَقعُ له لو رَكَنَ إلى قول المخالفين.. ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَـٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 74] فقد ذكروا أنَّ المعنى: لأذقناك ضِعْفَ عذاب الدنيا وهو الحياة، وضِعْفَ عذاب الآخرة وهو الممات.. تلك هي مواطن ذكر كلمة ضِعف في العذاب.. ولم تُذكر في غيره مُفردةً مُنكَّرةً هكذا.. وقد ذكرها في الحديث عن النعيم فقط، فكانت مُعَرَّفَةً كما كانت المُنكَّرَة في العذاب فقط.. ذكرها بياناً لما عليه الجزاء وبه القُرْبى عند الله في رده على الظانِّين خطأً أن أموالهم وأولادهم تُقرِّبهم عند الله زُلفى... ﴿وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَـٰدُكُم بِٱلَّتِى تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَأُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمْ جَزَآءُ ٱلضِّعْفِ بِمَا عَمِلُواْ وَهُمْ فِى ٱلْغُرُفَـٰتِ ءَامِنُونَ﴾ [سَبَإ: 37]. تلك مواطن استعمال الكلمة مفردة.

أمَّا مواطنُ استعمالها مُثنَّاةً فقد كانت في العذاب، حين يُمثَّلُ للذين ينفقون أموالهم ابتغاءَ مرضاة الله: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّۗ﴾ [البَقَرَة: 265]. تلك هي استعمالات القرآن لكلمة ضِعف وضِعفَيْن، نظر فيها المفسرون الأوَّلون حين قالوا عن كل آية في سورتها، فكان فيهم مَنْ رَدَّ بعضَ المواطن المُختلفة إلى بعضٍ على غيرِ أساس، ففسَّر كلمة ضِعف المفردة في قوله: ﴿هَـٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ ٱلنَّارِۖ﴾ [الأعراف: 38] بالمثناة، وفي قوله: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ ٱلْعَذَابِ وَٱلْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ [الأحزاب: 68] مُسَوِّياً هذه بتلك.. وهو ما تَهْدي النظرة الشاملة التي نَدْعو لعكسه.. نعم إنَّ في هذه الاستعمالات ما هو مَكيّ وما هو

مَدنيّ، وقد تباعدَ بينهما الاستعمال، ولكنّا نطمئنُّ إلى أن استعمالَ القرآن للكلمة يتبعُ حسّاً فنياً دقيقاً، يفوتُ بين استعمالها مُعرَّفةً واستعمالها مُنكَّرةً واستعمالها مُفردةً، واستعمالها مُثنَّاة.. ويختلفُ الحديثُ عن العذاب في حسِّه كلَّ الاختلاف عن الحديث في النعيم والخير، ولن نحتملَ أن نفسِّرَ الكلمةَ مُفردةً في آية عذاب للكلمة نفسها مُثنَّاةً، ولا أن نفسِّرَها مُنكَّرةً بها ذاتها مُعرَّفة.

يا هُواةَ الفنِّ القرآني: إنَّ الأولين يفسِّرون الضعفين في وعيد نساءِ النبي ﷺ بالمرَّتَين مُحتجِّين لذلك بأنَّ من تقنُت منهن لله، وتعمل صالحاً يؤتها أجرها مرتين، فكذلك إذا ما أتت إحداهنَّ بفاحشةٍ مُبيِّنةٍ، عُذِّبَتْ مِثْلَيْ غيرِها، وليس العدلُ أن تُعْطى على الطاعةِ أجرَيْن وتُعذَّبَ على المعصية ثلاثة أَعْذِبة.. ونُقل عن بعضهم أنَّ هذا هو قولُ حُذَّاقِ النحويين وأهل التفسير.. ولكنَّ هذا الكلامَ أيضاً مما لا يتحرَّجُ الناظر في جملةِ استعمال القرآن، والمرتاضُ بأسلوبه مِن أن يرفُض الاطمئنان إليه، معتذراً إلى هؤلاء الحذَّاق، شاكراً لهم ما صنعوا في فهم القرآن إلى عهدهم، مُقَدّراً أنه كتاب الدنيا والبقاء.

يا هواةَ الفن القرآني: تعالَوْا ننظُرْ تلك النظرةَ المرجوَّةَ في تتبُّعِ الكتابِ الأكبر، مُقَدِّرين أَوَّلَ ذلك: أنَّ معاني كلمة «الضعف» في اللغة تلتقي عند أنه المثلُ إلى ما زاد، وليس مقصوراً على مِثْلَيْن. وأقلُّ الضِّعْفِ محصورٌ وهو المِثْلُ، وأكثره غيرُ محصور، بل يصل إلى أمثالٍ كثيرة. وعلى هذا الأساس ننظرُ في الآيات التي وردت فيها كلمة الضعف، فنراها حين وردت مُنكَّرةً في الحديث عن العذابِ فقط، كما أشرنا، يبدو فيها القَصْد إلى عدم الإكثار من الزيادة، ويدلُّ سياقُها على هذا، فهي مثلاً في حديثه عن الرسول عليه السلام وتكرار كلمةِ ضِعف الحياة وضِعف الممات عن ذنب فَرَضيّ لم يقع ولن يقعَ، ولا وجه لإرادةِ الإكثارِ من الزيادة مع مِثْله عليه السلام، ثم هو في حديثه عن القادةِ وأتباعِهم حين يتحاجُّون؛ فَيُوزِّع كلٌّ منهم المسؤوليةَ على صاحبه، حتى يقول القادة الكبار لتابعيهم حين يفعلون ذلك، والمقام ليس مقامَ إرادةِ الكثرة الزائدة فيقول ﴿لِكُلٍّ ضِعْفٌ﴾ [الأعراف: 38] وفي مثلها وردت دائماً مفردة منكَّرة.. لكنه حين يوردها في سياق الكثرة المتوافرة يُعَرِّفها، فيقول في جزاء

الصالحين: ﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ﴾ [الأنعام: 160] بهذا اختلف التعريف عن التنكير.

أصحابَ الحسِّ الأدبي: تنظرون في استعمال القرآن كلمة ضِعف مُثنَّاةً، فتجدونها في سياق يقتضي الكثرة الوافرة، فهو مثلاً حين يتحدثُ الأتباعُ عن قادتهم ويُلقون التَّبِعَةَ عليهم في إضلالهم بقولهم بالتثنية: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِهِمۡ ضِعۡفَيۡنِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ﴾ [الأحزاب: 68].. وهو حين يتحدثُ عن نساءِ النبي وقد وصفهن بقوله: ﴿لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِۚ﴾ [الأحزاب: 32] ووصف خَطأهن بأنه ﴿بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ﴾ [النِّسَاء: 19] يستعملها مثناة.. ﴿يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ﴾ [الأحزاب: 30].. وهو حين يذكرُ الخيرَ الوافرَ النَّماء الكثير في مَثَلِ الجنةِ التي أصابها وابِلٌ فآتت أُكُلَها ضِعْفين، فالمعنى في كل هذا يقوى بالزيادة والكثرة، لا بتحديدِ الضِّعفين بمرتين، كما نُقِلَ من قول نحويين أو مفسرين.

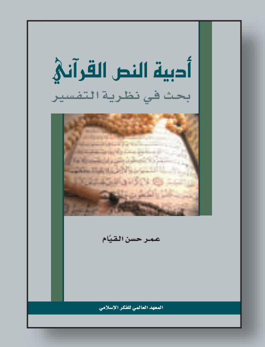
أصحاب الحس الأدبي: إن إِلْفَ هذا الأسلوب القرآني في استعمال التثنية مراداً بها الكثرة، يرُدُّ حُجَّة هؤلاء في تفسير الضعفين بالمرتين.. يقضي إِلْفُ هذا الأسلوب بإرادة الكثرة من التثنية في مواضع غير قليلة. ألا تسمعونه حين ينفي التفاوت في خلق الرحمن يقول: ﴿...فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ * ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا﴾ [المُلك: 3-4]، فالكرتين مرات كثيرة، لتكرُّر الأمر بالرجع. وذكر ثم بين الأمرين: ﴿وَمِمَّنۡ حَوۡلَكُم مِّنَ ٱلۡأَعۡرَابِ مُنَٰفِقُونَۖ وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِۖ مَرَدُواْ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعۡلَمُهُمۡۖ نَحۡنُ نَعۡلَمُهُمۡۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيۡنِ﴾ [التّوبَة: 101] يريد بالمرتين مرات، لقوله بعدها: ﴿ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٖ﴾ [التّوبَة: 101] وشواهد ذلك كثيرة، تجعلنا نُفسِّر المرتين في أجر نساء النبي ﷺ بالمرَّات، والضعفين في عذاب ثانٍ بفاحشة مبينة بأضعاف كثيرة، وكذلك أراد القرآن بالتثنية في الضعفين الأمثال الكثيرة. ولو ساير الأقدمون هذا الأسلوب في تتبُّع لما فَسَّروا الضعفين بالمرَّتين، ولا جعلوا المرَّتين اثنتين معدودتين.

أصحاب الحس الأدبي: هذا لونٌ خاصٌّ من الحديث لا يَهَشُّ له إلا من

له به عناية، دفعت إليه الرغبة في تفسير القرآن الكريم على أساس النظرة المتتبِّعة لأساليبه في مختلف استعمالها، وعلى أساسٍ من الحسِّ المتذوِّق لبيانه الدقيق، دون اكتفاءٍ في تفسيره بتلك اللمحات العابرة لمعاني الكلمات، مع البُعدِ والفرق باختلاف السياق والمناسبة، ودون أن تسمو الملاحظة في ذلك حتى تتصل بأهداف القرآن الحيوية، وغاياته الاجتماعية.. الرغبة المُلِحَّةُ في تأصيل هذا التفسير هي عُذْرُ تلك الإطالة النافدة، وتتبّع الوافي، وإنها لمعذرة.

أيها المهتدون بهَدْي القرآن: إنَّ هذا الفنَّ السماويَّ يفيض رحمةً وبرّاً بالناس، فإذا عرض لما فيه خيرهم والإحسان إليهم ذكر كلمة ضِعْفٍ مُفردةً لا مُثنَّاةً، بل لم يكتفِ بها مجموعةً، فوضعها بالكثرة، وصرَّح معها بالمضاعفة، كما تَلَوْنا صَدْرَ هذا الحديث .﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البَقَرَة: 245]. كذلك صِيغَ هذا التنزيل صياغةً دقيقةً خلابةً، بعيدة المَرْمى جليلة المغزى.. فإن أردتم أن تنظروا إلى استخدامٍ إلى هذا الفنِّ لخير الحياة فيما نحن بسبيله من تَبعاتِ القادة، وجدتم الفكرة الثابتة لاستعماله كلمة ضِعْفٍ أنه: حين نَكَّر الكلمة قال «لكلٍّ ضِعْفٌ» قد أخذ المُضلِّين بإضلالهم وإفسادهم غَيْرَهم، وأخذ التابعين بتقليدهم قادتهم وإكبارهم أَمْرَ المضلّين، رافضاً بذلك اعتذارهم بخطأ الكبراء والعظماء، على نحو ما نسمعه كثيراً من اعتذار عامَّتنا بما عليه القادة والكبراء، ملزماً إياهم بالتبصُّرِ في أمرهم، والتزام إصلاح شأنهم.. وفي هذا أخذ كلٌّ حَظَّه من العذاب دون عنايةٍ هنا بالتكثير والزيادة.. ثم هو حين ثنَّى الضِّعفَيْن فأراد الكثرة قد جعل على القادة تبعاتٍ في إضلالهم لغيرهم، رَدْعاً لهم بتلك الكثرة وإصلاحاً لشأنهم.. وهكذا، لا تجدون من هَدْي القرآن تلك المتعة الفنية الناقدة فحسب، بل تلك الملاحظة الاجتماعية الصالحة المُصْلحة هداكم هَدْيَها(132).

(132) الخولي. **من هدي القرآن**، مرجع سابق، ص137-146.



هذا الكتاب

يهدف هذا الكتاب إلى تقديم قراءةٍ نقديةٍ لنظرية التفسير كما تبلورَت في بعض اتجاهات الثقافة العربية المعاصرة، ويرصد التمايزات الجوهرية بين هذه الاتجاهات في إطار السياقات التي ظهرت فيها، وينفتحُ على أُفُقٍ معرفيٍّ مَوَّارٍ بالأسئلة والشكوك والاجتهادات، ابتداءً من محمد عبده، وانتهاءً بنصر حامد أبو زيد، مروراً بأمين الخولي وعائشة عبد الرحمن وشكري عيّاد ومحمد أركون، في مقاربةٍ لجهودهم في هذا الحقل الشاق من الدراسات القرآنية ونظرية التفسير. والكتاب محاولة صادقة لتجذير المعنى الدينيّ للوجود، وإنارة الروح الإنسانية بـ «الإشارات الإلهية» الفياضة بحبِّ الإنسان وتكريمه بالخطاب الإلهيِّ الفريد.

هذا الكتاب فيه جهد العالم وعلمه، ورهافة حسّ الأديب وأدبه وذوقه، وقدرات الناقد البصير وعمقه، متصل بـ «نظريَّة التفسير» ومتناول لها من زاوية «أدبيَّة النص القرآنيّ»... يسد فراغًا لم تسده كتابات كثيرة صدرت في نقد بعض «القراءات المعاصرة» (من المقدمة)
الشيخ الدكتور طه جابر العلواني




ISBN 1-56564-453-0
9 781565 644533